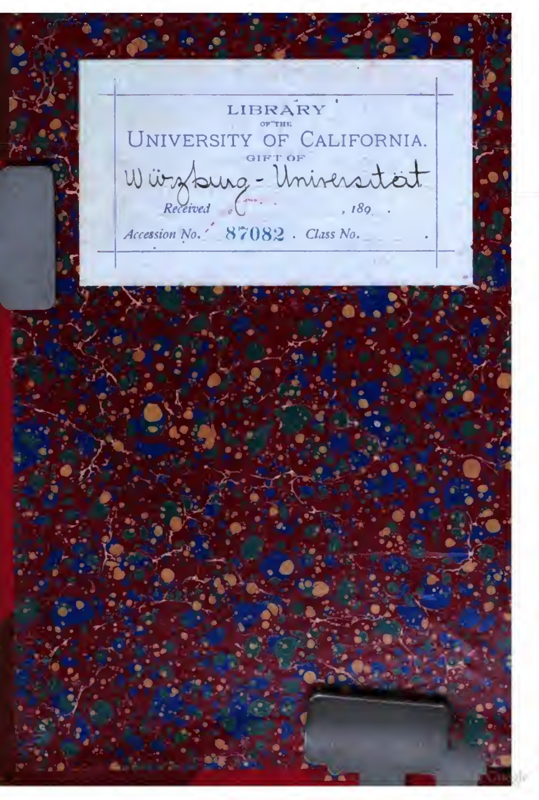




LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
Würzburg - Universität
Received , 189 .
Accession No. 87082 . Class No.



Contents.

LEHRE

DES

JOHANNES CASSIANUS

VON

NATUR UND GNADE.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES GNADENSTREITS
IM 5. JAHRHUNDERT.

INAUGURALDISSERTATION

VON

DR. ALEXANDER HOCH.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU. 1895.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN *STRASSBURG, MÜNCHEN* UND *ST. LOUIS*, Mo.
WIEN I, WOLLZEILE 33: B. HERDER, VERLAG.

LEHRE

DES JOHANNES CASSIANUS

VON NATUR UND GNADE.

LEHRE

DES

JOHANNES CASSIANUS

VON

NATUR UND GNADE.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES GNADENSTREITS
IM 5. JAHRHUNDERT.

INAUGURALDISSERTATION

VON

DR. ALEXANDER HOCH.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.



FREIBURG IM BREISGAU. 1895.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN *STRASSBURG, MÜNCHEN* UND *ST. LOUIS*, Mo.
WIEN I, WOLLZEILE 33: B. HERDER, VERLAG.

Druck der Akademischen Buchdruckerei von F. Straub in München.

E. H.

DEM

EHEMALIGEN REGENS DES STRASSBURGER PRIESTERSEMINARS

HERRN

DOMKAPITULAR L. DACHEUX

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Inhaltsangabe.



Erstes Kapitel.

Der Standpunkt Cassians.

Bei der Betrachtung des Cassianischen Lehrbegriffs[1] vom Znsammenwirken der Natur und Uebernatur im Menschen ist ein Dreifaches von wesentlicher Bedeutung: der Bildungsgang des Verfassers, der Zweck seiner Schriften und die herrschenden theologischen Richtungen und Gegensätze seiner Zeit. Alle drei haben bestimmend auf die formelle Auffassung und Ausgestaltung seiner Theologie eingewirkt.

Der Entwickelungsgang Cassians ist in kurzen Zügen folgender. Bereits in früher Jugend kam er in ein Kloster zu Bethlehem[2]. Bereits zuvor scheint er sich eine klassische Bildung angeeignet zu haben[3]. Wie einst der Drang nach Wissen Platon zu den Priestern der Stadt Memphis führte, um die Orakel ihrer alten Weisheit zu erforschen, so geleitete Cassian das Streben nach höherer geistlichen Vollkommenheit aus dem

---

[1] Wir citiren Cassians Werke nach der neuesten Ausgabe: Petschenig, Joh. Cassiani Conlationes XXIV. (Vol. XIII des Corp. Script. Eccles. Lat.) Vindob. 1886. Anch bei Migne T. 49. Petschenig, Joh. Cass.: De Institutis Coenob. lib. XII u. De Incarn. Dom. contr. Nestor. lib. VII. (Vol. XVII ib.) Vindob. 1888. Migne T. 50. Vgl. dazu die Abhandlung des Herausgebers: ‚Ueber die textkritischen Grundlagen im zweiten Theil von Cassians Conlationes', in d. Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Wien 1883, Bd. 103, S. 491—519. Ferner die Recension der Wiener Ausgabe von P. Lejay in der ‚Revue critique d'Histoire et de Littérature' 1889, p. 24 s., nach welcher in kritischer Hinsicht noch lange nicht ein abschliessendes Resultat gewonnen ist.

[2] Conl. XVII, 7: ‚qui nos docuerunt a parvulis magna conari'. Inst. III, 4.

[3] Conl. XIV, 12.

bethlehemitischen Kloster in die ägyptische Thebais[1]. Die Thebais[2] war damals weithin berühmt als die Heimat einer strengern klösterlichen Zucht, als das Vaterland des Anachoretenthums, das in der Reihe der Mönchsarten die höchste Stufe[3] darstellt. Chrysostomus feiert ihren Ruhm mit den beredten Worten: ‚Geht hin in die Thebais, ihr findet daselbst eine Einöde schöner noch als das Paradies, tausend Engelchöre in menschlicher Gestalt, ganze Völker von Martyrern, ganze Scharen von Jungfrauen, ihr sehet den höllischen Tyrannen gefesselt und Christus siegend und glorreich verherrlicht[4]. Hier verblieb Cassian mit seinem Freunde Germanus sieben[5] Jahre. Mit diesem stand er, wie einst Gregor mit Basilius[6], in so engem Bunde, dass man das Platonische Wort von der einen Seele in zwei Körpern auch auf ihr[7] Verhältniss bezog. Den Aufenthalt in Aegypten benutzte unser Autor emsig dazu, sich allseitige Belehrung über die Weisheit, d. i. die Traditionen der Altväter, zu verschaffen. In ähnlicher Absicht war vor ihm Basilius nach Aegypten gekommen, was auch die häufigen Anklänge der Cassianischen Erörterungen über das Ordenswesen an die Regel des hl. Basilius erklären mag[8]. Bald nach seiner Rückkunft treffen wir unsern Verfasser in Konstantinopel[9] zu den Füssen des grossen Bischofs Johannes, in dessen Leben er die Lehre

---

[1] Conl. I, 2; XX, 2.

[2] Ueber ihre zahlreiche klösterliche Bevölkerung s. Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, übers. v. K. Brandes, Regensburg 1861, Bd. I, Seite 68—70.

[3] Conl. XVIII, 6. 11.

[4] Ap. Montalembert a. a. O. S. 79.

[5] Conl. XVII, 30.

[6] Gregor Naz., Or. 43: ‚Es war eine Seele in zwei Körpern . . . wir lebten einer im andern, nur zwei Wege kannten wir: den einen, der uns der liebste war und uns zu der Kirche und ihren Lehrern hinführte; den andern weniger erhabenen, auf dem wir zur Schule und zu unsern Lehrern gingen.‘

[7] Conl. I, 1.

[8] Vgl. Montalembert a. a. O. S. 238.

[9] Ueber den genauen Zeitpunkt sind die Autoren nicht ganz einig. Meistens wird das Jahr 400 angenommen. So Bähr, Geschichte der röm. Literatur, Supplem.-Band, die christl.-röm. Lit., Karlsruhe 1837, Abth. II., S. 327. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, Ham-

der ägyptischen Altväter so glänzend verwirklicht sah, dass ‚seine Heiligkeit auch ohne den Sturm heidnischer Verfolgung zum Martyrium gelangte‘ [1]. Cassian wurde ein eifriger Schüler des Bischofs, von dem er als Diakon in den heiligen Dienst aufgenommen und Gott geweiht ward [2]. Die Anhänglichkeit an seinen gefeierten Lehrer, die er bis ins Alter lebendig fortbewahrte, die Dankbarkeit seinem geistlichen Vater gegenüber, die Persönlichkeit des Johannes Chrysostomus mit ihrem hohen Zauber [3], der sogar auf die Nachwelt mächtig fortwirkte, sind bei der Beurtheilung des Cassianischen Lehrsystems um so höher anzuschlagen, als die ethisch-praktische Richtung des Bischofs der byzantinischen Kaiserstadt dem bisherigen Entwickelungsgang, der klösterlichen Erziehung unseres Kirchenschriftstellers vollkommen entsprach; daher die begeisterte Lobrede auf seinen Meister, in welcher er Konstantinopels Einwohner aufforderte, im Angesichte der Nestorianischen Häresie treu am Glauben ihres vormaligen Bischofs festzuhalten, der wunderbar durch seinen Glauben und seine Reinheit als ein zweiter Johannes an der Brust des Herrn geruht. ‚Gedenket‘, mahnt er so eindringlich, ‚dieses euern Lehrers und Erziehers, auf dessen Schoss und Armen ihr gewissermassen gross geworden, der unser gemeinschaftlicher Meister, der meine und der eure, gewesen, dessen Schüler und Gebilde wir sind. Seine Schriften sollt ihr lesen, an seiner Unterweisung und Auffassung festhalten, seinen Glauben und Wandel nachahmen. Er schwebe euch daher beständig vor im Gedanken und gleichsam vor eurem Angesichte, er sei in eurer Seele, er selbst erläutere endlich, was ich geschrieben habe, weil er mich das gelehrt, was ich verfasst habe; darum haltet dies nicht so sehr für mein Werk als für das

burg 1833, Th. II, S. 13. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freibg. 1880, S. 42 n. 3.

[1] Contr. Nest. VII, 30.

[2] Ibid. VII, 31.

[3] Vgl. Suidas s. v. Ἰωάννης: ‚Seine Sprache rauscht hernieder gewaltiger als die Wasserfälle des Nil. Niemand hat seit Weltbeginn solche Redefülle besessen, an welcher er allein so reich war. Ja, nur er hat ohne Uebertreibung die Bezeichnung Goldmund und göttlicher Redner erlost.‘ Ap. Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule etc., Weissenbg. 1866, S. 60. Vgl. auch S. 59.

seine, da der Bach aus der Quelle sich bildet und es sich ziemt, dasjenige, was für des Schülers Eigenthum gilt, ganz auf die Ehre des Meisters zu beziehen.‘[1] Die Lehre, von der Cassian hier zunächst spricht, erstreckt sich auf die Menschwerdung und Gottheit Jesu Christi; allein seine principielle Stellung zu Chrysostomus kommt in den angezogenen Worten hinreichend zum Ausdruck. Wenn er sich in seiner Auseinandersetzung über das Verhältniss von Freiheit und Gnade nicht ausdrücklich auf seinen Lehrer beruft, so liegt der Grund darin, dass er dort überhaupt keine Zeugen der kirchlichen Tradition namhaft macht, sondern behauptet, in ungestörtem Einklang mit dem katholischen Glauben und der Lehrüberlieferung zu sein. Wer stellte ihm aber diese Tradition besser dar als sein Meister? Warum sollte er in der Gnadenauffassung von diesem abweichen, den er für den besten Commentator seiner soteriologischen Aufstellungen erklärte, nach dem Erlösungslehre und Gnadenzutheilung so eng verwachsen sind?

Chrysostomus, wie die voraugustinischen Väter überhaupt, ist Empiriker in der Darlegung der Heilslehre. Er betrachtet das Verhältniss des menschlichen Willens zur göttlichen Gnadenthätigkeit vom erfahrungsmässigen und sittlich-praktischen Standpunkte, ein Verfahren, das den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft vor Augustinus, namentlich im Oriente den Vorwurf des Pelagianismus eingetragen hat[2]. Wir werden im Laufe unserer Darstellung noch häufiger Gelegenheit haben, sein System über

[1] Contr. Nest. VII, 31.

[2] Vgl. Aug., De nat. et grat., c. 61 n. 71 — c. 77 n. 80; Contr. Iul. lib. I c. 4 n. 14. Augustinus selbst wird von Pelagius für seine Theorie angerufen. Vgl. ferner Kuhn, Der vorgebliche Pelagianismus der voraugustin. Väter, in der Theol. Quartalschrift, Tüb. 1853, S. 433—472. Die Protestanten nehmen durchgehends eine innere Verwandtschaft der Pelagianer mit den griech. Vätern an. Voigt, Commentatio de Theoria August.-Pelag., Semipelag. et Synergistica, Göttingen 1829, p. 14; Münscher, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 3. Aufl. v. Dan. v. Coelln, erste Hälfte, Kassel 1832, S. 357; Friedrich Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte, Berlin 1870, Th. I, S. 364 f. Durand-Camplan, Étude Historique-Dogmatique de la Controverse entre Aug. et Pélage, Gen. 1874, p. 24: ‚Pélage était un disciple des Pères grecs, dont il partagea toutes les idées.‘ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freibg. 1887, Bd. II, S. 150. 153.

Freiheit und Gnade im Zusammenhang mit Cassians Ansicht zu berühren. Vorläufig sei noch auf ein anderes Moment der griechischen Bildung Cassians hingewiesen, auf seine Geisterlehre. Mehr als Augustin betont er den Einfluss der bösen Engel[1]. Gleichzeitig mit Johannes Chrysostomus führt er als hervorragende Zeugen der kirchlichen Tradition von der Gottheit Christi an die Abendländer Hilarius von Poit., Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, von den Orientalen Athanasius, Gregor von Nazianz, Nectarius. Die Berufung auf diese Reihe kirchlicher Autoren hat für uns ein doppeltes Interesse. Fürs erste gewinnen wir einen Einblick in die grosse Belesenheit unseres Verfassers und werden mit Recht auch in der Frage über das Zusammenwirken des menschlichen und göttlichen Factors beim Heilswerk in denselben Anhaltspunkte für seine diesbezügliche Auffassung zu suchen haben. Denn Cassian betont hierin häufiger seinen traditionellen Standpunkt. Fürs zweite erfahren wir durch die wenn gleich kurze Charakterisirung der genannten Repräsentanten des kirchlichen Glaubens aus den ihnen beigelegten Epitheta in gewissem Sinn die Stellungnahme Cassians zu diesen Autoren selbst, seine Neigung und Bevorzugung für diesen oder jenen nach Massgabe seiner theologischen Richtung. Während er einen Hilarius von Poitiers, den hl. Ambrosius, Rufinus in den erhebendsten Ausdrücken feiert, Hieronymus[2] den ‚Meister der Katholiken' nennt, ‚dessen Schriften wie von Gott aufgestellte Lichtfackeln in der ganzen Welt leuchten'[3], die griechischen Väter gross an Wissenschaft und Tugendbeispiel bezeichnet, legt er Augustinus das schlichte Prädicat des ‚Priesters der Stadt Hippo' bei. Das hohe Ansehen, in welchem der Bischof von Hippo im Abendlande stand, gebot Cassian, hier seine Zeugenschaft gegen Nestorius anzurufen, während er in andern Lehrpunkten ohne nähere Bezeichnung des Gegners gegen ihn polemisirt.

---

[1] Conl. VIII. passim.

[2] Wie hoch angesehen Hieronymus bei seinen Zeitgenossen war, zeigt auch Prosper, Carmen de ingr. V. 57, wo er ‚mundi magister' genannt wird. Sehr gerühmt wird er ebenfalls von Gennadius, De scriptor. eccles. c. 1 (M. s. l. 58, col. 1059).

[3] Contr. Nest. VII, 30.

Cassian ist ascetischer Schriftsteller, er schreibt für Mönche. Ihre thatsächliche Entstehung verdanken seine Schriften nämlich der Neugründung eines Klosters durch Bischof Castor von Apta Julia, der Cassian mit der Abfassung einer Ordensregel nach dem Muster der syrischen und namentlich der ägyptischen Klöster beauftragte. Zugleich sollte er ihm eine Anleitung zur geistlichen Vollkommenheit schreiben. Unser Schriftsteller genügte seiner Aufgabe zunächst durch die Herausgabe der Institutionen, deren erster Theil (lib. I—IV) die äussere Regel behandelt[1], während sich der zweite Abschnitt (lib. V—XII) mit den acht Hauptsünden und den Mitteln ihrer Heilung beschäftigt. Inhaltlich bildet der zweite Theil die Ueberleitung[2]

[1] Vgl. Praef. ad Conl. I—X; Conl. XX, 1.

[2] Vgl. Inst. V, 4. Das Verhältniss der Inst. zu den Conl. veranschaulicht der Verf. durch die symbol. Gegenüberstellung der Namen Jakob und Israel und ihrer Bedeutung. Die Bekämpfung der Leidenschaft ist versinnbildet durch den Namen Jakob. Sie ist die Vorbedingung zur Anschauung Gottes, die im Namen Israel symbolisirt ist. Jakob verdiente durch Selbstüberwindung Gott zu schauen, d. h. Israel zu sein. Praef. ad Conl. I—X. Im Anschluss an diese Reflexion sei kurz auf Cassians Hermeneutik hingewiesen. Cassian unterscheidet in der Schrift einen historischen und einen geistigen Sinn. Er vergleicht die Schrift einem fruchtreichen Ackerfeld, welches das zum Lebensunterhalt des Menschen Nöthige hervorbringt. Wie nun davon nicht sogleich alles genussreif ist, sondern dies durch die Macht des Feuers wird, so ist auch nicht alles in der Schrift buchstäblich und historisch: ‚quaedam autem si allegorica explanatione extenuata non fuerint et spiritalis ignis examinatione mollita, nullo modo ad salutarem interioris hominis cibum sine corruptionis labe praevenirent magisque ex eorum perceptione laesio quam utilitas aliqua subsequetur..‘ (Conl. VIII, 3). Die geistige Auslegung zerfällt hinwieder in 3 Unterarten: die Allegorie, die Anagoge und die Tropologie. Die Geschichte umfasst die vergangenen und sichtbaren Dinge, die Allegorie steigt tiefer als die Geschichte, indem sie das Geschehene zum Vorbild eines andern Geheimnisses macht. Die Anagoge ist eine potenzirte Allegorie, da sie vom Geheimniss ausgehend zu höhern Mysterien aufsteigt. Die Tropologie ist die moralische Auslegung, die Anwendung einer Lehre auf das Leben und die Sitten der Menschen. Cassian führt zur Erläuterung seiner später so beliebt gewordenen Viertheilung der Auslegung Ps. 147, 2 an: ‚Lobe Jerusalem den Herrn.‘ Historisch ist Jerusalem die Hauptstadt der Juden, allegorisch die Kirche Christi, anagogisch die himmlische Stadt Gottes, tropologisch die Seele des Menschen. Conl. XIV, 8. Vgl. XVI, 22; XX, 8.

zu seinen Conlationen, seinem berühmtesten Werk. Während er sich in seinen Institutionen meistens auf dem Boden der Beschreibung bewegt, gewinnt er in seinen Conlationen jenen Aufflug mystischer Beredsamkeit, die ihn zum grössten Theoretiker des Mönchthums der alten Zeit gemacht hat. Dies ist um so beachtenswerther, als er in seinen Conlationen der eigenen Aussage zufolge Gegenstände behandelt, die bis dahin noch nicht zur schriftlichen Darstellung gelangt waren[1], wenigstens nicht in der Weise. Für seine Institutionen hatte er Vor-

[1] Praef. ad Conl. I—X: ‚Viderim sane quid super hoc vel illius vel vestri fuerit examinis aequitate perpensum, utrum in rebus tam profundis tamque sublimibus et quae in usum stili ut arbitror antea non venerunt, dignum aliquid cognitione vestra . . . prompserimus.'

Ueber die Bedeutung der Cassian. Schriften, namentlich seiner Conl., in der Folgezeit s. Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclés. des six premiers siècles, Paris 1709, tome XIV, p. 181 ss. Montalembert a. a. O. S. 238. Die Lectüre Cassians wurde von Gelehrten wie von Heiligen empfohlen, seine Schriften allenthalben hochgeachtet, z. B. von Gennadius, Fulgentius, Cassiodor, v. hl. Johannes Climacus, Gregor dem Gr., Peter Damian, v. hl. Dominicus. Der hl. Benedikt (Regula monastica c. 73) befiehlt die Vorlesung seiner geistl. Unterredungen in den Klöstern. Wenn sich der hl. Thomas von Aquin von seinen hohen Speculationen erholen wollte, griff er zu den Conl. des Cassian. Sie wurden frühzeitig ins Griechische übersetzt. Photius, Bibliotheca, cod. 197 p. 265 sqq. od. p. 198 sq. sagt, dass den Cass. Schriften etwas Göttliches — θεῖον — innewohne.

Auch ist ein mächtiger Einfluss der Mönchsliteratur und hier der Cassian. Werke auf die Literatur und Kunst des Mittelalters nicht zu läugnen. Geistreich hat ihn Ampère, Histoire littéraire de la France, Paris 1867, tome I, p. 433 beschrieben: „Les murs du Campo Santo de Pise sont en partie couverts de fresques naïves qui représentent différentes scènes de la vie des solitaires de la Thébaïde: l'un prie agenouillé, l'autre lit la Bible avec recueillement; plus loin, deux ou trois vieillards assis à la porte de leur cellule, s'entretiennent ensemble, comme Cassien et son compagnon s'entretenaient avec leurs saints hôtes; un autre reçoit un voyageur, un autre est en lutte avec de mauvais esprit . . Le fondateur de la peinture germanique, Jean van Eyke, peignait des scènes du même genre. Ouvrez Dante, et vous trouverez que son purgatoire n'est qu'une construction poétique de ce système moral. . . . Enfin aux portes de Paris dans le siècle brillant de Louis XIV, une société se forma qui reproduisit dans la mesure de l'époque, l'existence et les sentiments des premiers solitaires: les habitants de la Thébaïde de Port-Royal devaient aimer les récits d'Eucher et de Cassien. Ainsi

bilder an Basilius, Hieronymus und einigen andern, die, wie er selbst sagt, hervorragten durch ihren Wandel und ihr Wissen[1]. Als der erste Theil seiner Conlationen fertig gestellt war, hatte der bischöfliche Auftraggeber bereits das Zeitliche gesegnet[2]. Als Ergänzung zu den zehn ersten Büchern schrieb er vierzehn andere, die er zeitlich getrennt in je sieben Büchern herausgab.

Der Zweck vorliegender Schriften ist in ihrer Entstehungsart genugsam gekennzeichnet. Hören wir, was der Verfasser selbst als seine leitende Absicht ausspricht. In der Vorrede zu den Institutionen drückt er als sein Vorhaben aus, nicht über die Wunderthaten Gottes zu schreiben, sondern über die Verbesserung der Sitten und die Verwirklichung des vollkommenen Lebens nach der Lehre der Altväter. Für die Beurtheilung der geistlichen Unterredungen schickt er voraus, dass er von der äussern sichtbaren Erscheinung des Mönches, deren Darlegung seine frühere Schrift gewidmet ist, übergehen wolle zu der unsichtbaren Haltung des innern Menschen, dass er zeigen werde, wie man von den canonischen Gebetsstunden zu der Beständigkeit des ‚Gebetes ohne Unterlass' gelangen könne. Manches, was darin von den Mönchen berichtet wird, meint unser Verfasser, mag auf den ersten Blick dem menschlichen Können, zumal dem ungeübtern, unmöglich erscheinen; allein bei dem gleichen Eifer und der gleichen Festigkeit in der Verwirklichung des einmal erfassten Zieles werde dies für die menschliche Fähigkeit nicht nur möglich, sondern sogar recht angenehm.

Was Cassian in diesen Schriften zusammenträgt, ist ein Stück seines eigenen Lebens, hervorgewachsen aus seinen langjährigen Erfahrungen an sich und andern während seines Auf-

Arnaud d'Antilly a-t-il traduit les ‚Louanges de la solitudes' d'Eucher et les ‚Vies des Pères du desert' surtout d'après Cassien."

Wie sehr seine Schriften im ausgehenden Mittelalter und in der anbrechenden Neuzeit geschätzt wurden, beweisen die 29 Ausgaben von 1485—1667. Vgl. Schoenemann, Bibliotheca Historico-Litteraria Patr. Lat., Lips. 1794, Bd. II, p. 676—693.

Cassian wurde selbst als Heiliger verehrt. S. über seinen Cult: Cuper, Acta S. S., Jul., tom. V, p. 458 sq.

[1] Praef. ad Inst.

[2] Praef. ad Conl. I—X.

enthaltes in der Scitischen Wüste in Aegypten, eng verwachsen mit seinem ganzen Selbst. Im Bestreben, das menschliche Können auf dem Wege zur innern Vollendung von Stufe zu Stufe höher zu geleiten, die Gesetze dieser allmählich aufsteigenden Entwickelung zu verfolgen und darzulegen, stellt der Verfasser naturgemäss die Basis der sittlichen Befähigung im Menschen, die Willensfreiheit, in den Vordergrund seiner Betrachtung.

Als Cassian seine Schriften verfasste, waren bereits die widersprechendsten Lehrmeinungen über Gnadenwirksamkeit und sittliche Verderbniss des Menschen in die Literatur eingeführt, der Manichäismus und der Pelagianismus, wovon der erstere durch die griechischen Väter, dieser vornehmlich durch Augustinus bekämpft wurde. Der Manichäismus hatte grossen Anklang im Morgen- und Abendland gefunden; der Gnosticismus lebte in ihm wieder auf. Sein bestechender Zug lag nicht sowohl in der Neuheit seiner Lehren als in der consequenten Durchführung und Vereinigung der bedeutendsten religionsphilosophischen Systeme der alten Culturvölker mit christlichen Anschauungen[1]. Mani vermengte Zoroastrische Elemente mit babylonischen und chaldäischen Ueberlieferungen. Der Manichäismus, in seinem äussern Organismus dem Christenthum nachgebildet, trat als selbständige kirchliche Form, als Gegenkirche zur katholischen Kirche, auf, dem Mohammedanismus vergleichbar. Die Moral war dem Buddhismus entlehnt. Von Wichtigkeit für unsern Gegenstand ist vornehmlich die ascetische Moral des Manichäismus. Diese lehrt ein dreifaches Siegel: das des Mundes, des Busens und der Hand. Das signaculum oris bedeutet die Enthaltung vom Fleischessen, weil im geschlachteten Fleisch kein Blut mehr war. Der Genuss der Pflanzen war erlaubt, dagegen strengstens untersagt der Wein, den Mani die Galle des Teufels genannt. Das signaculum manus drückte das Gebot der Arbeitsenthaltung aus. Durch das signaculum sinus war jede geschlechtliche Berührung verboten. Von der Befolgung dieser dreifachen Vorschrift waren die auditores

[1] Vgl. K. Kessler, Mani, Forschungen über die Manichäische Religion, Berlin 1889, Bd. I, S. 386—401.

(Katechumenen) entbunden. Ihnen war alles gestattet. Die electi dagegen waren zwar diesem Gebot unterworfen, konnten aber nach der Behauptung ihres Meisters nicht sündigen, auch wenn sie wollten, weil selbst stets sündelos[1]. Das manichäische System ist wesentlich dualistisch. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bildete den Ausgangspunkt, und die Beantwortung derselben in der Annahme zweier selbständigen Principien, Gut und Bös, die sich ewig entgegenstehen, ist die Basis des Systems[2].

Dem gnostisch-manichäischen Dualismus traten von Anfang an die griechischen Väter mit Entschiedenheit entgegen und betonten im Gegensatz zu der Annahme der völligen Verderbtheit der sinnlichen menschlichen Natur und deren Ableitung aus dem Urprincip des Bösen die sittliche Freiheit als Vermögen des Guten. Die damals in der griechischen Kirche übliche Abschwörungsformel vom Manichäismus[3] anathematisirt diesen ausdrücklich wegen seiner Freiheitsläugnung und hebt hervor, dass es in unserer Macht stehe, gut oder schlecht zu sein. Bezüglich der Theodicee betont die Formel ‚den Glauben an den wahren Gott, der durch die freie Entscheidung seines Willens den Himmel, die Erde, das Meer und alles, was darinnen ist, hervorgebracht hat und der weder der gar nicht vorhandenen Materie bedurft hat, noch der Häute, Sehnen, Leiber und Schweissergüsse der bösen Archonten, welche Manes ausgesonnen hat‘[4].

Dasselbe Verfahren wie die griechischen Väter schlug auch Augustin ein, als er die manichäischen Theorien bekämpfte: Betonung der freien sittlichen Anlage des Menschen. Auf diese Schriften berief sich später Pelagius, um bei seinem Gegner Augustin selbst für seine Lehre eine Stütze aufzudecken, worauf

[1] Ueber die sittliche Führung der Manichäer vgl. Possidius, Vita S. Aug., c. XVI.

[2] Aug., Contr. Faust. Man., l. XII., c. 65.

[3] Ap. Kessler a. a. O. S. 403—405. Vgl. 403: *Ἀναθεματίζω . . . τοὺς τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς*, genommen aus S. S. Patrum Apostolicorum etc. opera ed. I. B. Cotelerius, Amstelod. 1724, Vol. I, p. 542 sq.

[4] Ap. Kessler a. a. O. S. 360 f. Originaltext S. 403.

Augustin erwiderte, dass es eine ganz andere Frage sei, woher das Böse komme, ob aus einem wesenhaft bösen Princip oder dem freien Willen, und eine andere Frage, wie zu dem verlorenen Gut oder zu einem höhern zu gelangen sei. ,Deshalb sollen sich die neuen Häretiker, die Pelagianer, nicht überheben, als hätte ich ihre Sache vertreten, wo ich in diesen Büchern (de lib. arbr.) zu Gunsten der Willensfreiheit vieles vorbrachte, das jene Erörterung gegen die Manichäer forderte.'[1]

Dass die Stellungnahme der Griechen zu den Manichäern ihrer Theologie ein besonderes Gepräge aufdrückte, liegt in der Natur der Sache. Mit Recht hebt daher Kuhn hervor: ,Hatten die Väter der frühern Zeit gegen die Gnostiker zu kämpfen und Augustin selbst anfänglich gegen die Manichäer, so stand offenbar in erster Linie die Vertheidigung der Freiheit; diese konnten sie aber mit Nachdruck nicht führen, wenn sie mit ängstlicher Sorgfalt stets an die Schwächung des sittlichen Vermögens durch die Sünde und die daher rührende Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes erinnert hätten.'[2]

Dass auch Cassian in einem mehr oder minder bewussten Gegensatz zu diesen ins religiöse Leben so tief einschneidenden gnostisch-manichäischen Auffassungen Stellung nahm und nehmen musste, darauf weist, ausser einigen gelegentlichen Aeusserungen über das Verhältniss Gottes zur Welt und zum Bösen[3], seine ganze Vergangenheit, seine theologische Richtung, wie er sie aus den griechischen Vätern gewonnen, und nicht zum wenigsten die Beschaffenheit des von ihm behandelten Stoffes. Denn keine Lehre konnte für die Sittenforderungen des Evangeliums wie für die Blüthe geistlicher Zucht und klösterlicher Ascese so schädlich und vernichtend wirken wie der freiheitsläugnerische Dualismus.

In der That waren die Vertreter des Mönchthums vor Joh. Cassianus den Spuren der griechischen Theologie gefolgt. In der Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade neigen Antonius, Makarius, Nilus, Marcus, Isidor der Pelusiote

---

[1] Aug., Retract., I, 9, 2 u. 3. Vgl. auch: De praedest. Sanct., c. 14 n. 27.

[2] Kuhn a. a. O. S. 440.

[3] Conl. VIII, 6, 7, 24; VI, 3, 4, 16; VII, 8, 28.

auf die Seite der Freiheit als den ausschlaggebenden Factor in der sittlichen Umgestaltung und Förderung[1]. Man hat deshalb, freilich mit Unrecht, den Pelagianismus oder doch den Semipelagianismus von dem Mönchthum ableiten wollen, schon darum, weil in diesem praktisch vorläge, was in dem erstern theoretisch ausgebildet war[2].

In der Auffassung vom Verhältniss der Natur zur Uebernatur vertritt der Pelagianismus das entgegengesetzte Extrem zum Manichäismus. Sein Urheber, sittenstreng und von untadelhaftem Lebenswandel, verstand es, durch seine persönliche Unbescholtenheit[3] und durch die Vieldeutigkeit seiner Begriffe seiner Theorie eine Zeitlang den Schein der Rechtgläubigkeit zu wahren. Der Grundzug des Pelagianischen Systems ist Naturalismus, der sich unter der Annahme der Zulässigkeit der Gnade und der Offenbarung überhaupt zu verbergen sucht. Deshalb durfte Cassian die Lehre des Pelagius minder gefährlich für das geistliche Leben erscheinen. In Cassians ascetischen Schriften lassen sich nur wenige Spuren entdecken, in denen der Verfasser eine absichtliche Bekämpfung des Pelagianismus bekundet. Einen Anlauf dazu liefert das 12. Buch der Insti-

---

[1] Ueber die Gnadenlebre des Mönchthums vgl. die eingehenden Ausführungen bei Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lebre, Freiburg 1866, S. 39—70, bes. S. 52: „So scheint es denn auch Lehre dieser Väter zu sein, dass der Wille das Heil im Menschen beginnt, Gottes Gnade aber vollendet. Zwar finden sich bei denselben keine formell präcise darauf lautende Stellen, doch aber solche, die diese Verhältnissbestimmung dem Gedanken nach enthalten. In der bisher allgemein angedeuteten und von ibm nocb näher bezeichneten Weise sagt Makarius, dass der Mönch sein Leben anfangen müsse (De custodia cordis c. 13: *οὕτως ὀφείλει ἐνάρξασθαι*) und fügt dann bei, einen solchen Vorsatz werde Gott mit seinem Geiste erfüllen. Antonius sagt: ‚Der Herr Jesus Cbristus wird dir Ruhe gewähren und er wird in Friede alle Werke vollenden, welche du begonnen hast.‘ (Ep. 19, p. 701.)“

[2] Kath. Literaturzeitung, Wien 1856, Nr. 56, ap. Wörter a. a. O. S. 38. Widerlegung ap. Wörter S. 52 ff.

[3] Aug., De gest. Pelag., c. 35, nennt ibn, veluti monachum‘. Diese Bezeicbnung dentet auf die ascetische Strenge, die Pelagius ausserhalb des Klosters übte. A. a. O. c. 25 spricht Aug. von dem Einfluss, den er auf seine Zubörer batte: ‚Alle, welche für Tugend eintraten, drängten sich zu seinen Predigten.‘ Vgl. auch Ep. ad Demetr. c. 3.

tutionen, das mit dem Wesen der Hochmuthssünde zugleich deren Heilmittel angibt. Der Hochmuth ist doppelgestaltig: geistig und fleischlich[1]. Der erstere bezieht sich auf unser Verhältniss zu Gott. Er ward die Ursache aller Sünde durch die übermüthige Preisgabe des Abhängigkeitsverhältnisses von Gott. Diesem Princip der Auflehnung gegenüber stellt Cassian den Begriff der wahren Demuth gegen Gott auf und erklärt diese im Einvernehmen mit dem unverfälschten Glauben der ältesten Väter näher als die Anerkennung der vollständigen Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, ihrer allseitigen Bedingtheit auf natürlichem und vornehmlich auf übernatürlichem Gebiete. ‚Darum sollen wir nicht allein dafür Gott Dank wissen, dass er uns vernünftig erschaffen, mit freier Willenskraft ausgerüstet und uns die Taufgnade geschenkt oder die Erkenntniss des Gesetzes vermittelt und seine Hilfe verliehen hat, sondern auch dafür, dass er uns mit seiner Vorsehung täglich umgibt, wodurch er uns von den Nachstellungen der Feinde befreit, mit uns arbeitet an der Ueberwindung der fleischlichen Begierlichkeit, uns sogar ohne unser Wissen vor den Gefahren beschützt, uns vor dem Fall in die Sünde sicher stellt, uns unterstützt und erleuchtet, dass wir diesen Beistand, den einige nur in das — äussere — Gesetz legen, zu verstehen und anzuerkennen vermögen. Sie äussert sich weiter darin, dass wir durch Gottes Eingebung für unsere Nachlässigkeiten und Vergehen im stillen zerknirscht werden, uns durch seine Heimsuchung heilsam gezüchtigt fühlen, dass wir von ihm zuweilen sogar gegen unser Widerstreben zum Heil gezogen werden, endlich darin, dass sie unsern eigenen Willen, der mehr den Lastern zuneigt, zu einer fruchtbaren Thätigkeit lenkt und auf den Weg der Tugenden hintreibt.'[2] In diesen Worten ist der supranaturalistische Standpunkt unseres Verfassers dem Pelagianismus gegenüber unzweideutig ausgesprochen. Nicht das äussere Gesetz ist die eigentliche Gnade; diese beruht in einer innern Eingebung, in einer göttlichen Triebkraft in unserer Seele, die sogar das Widerstreben des geschöpflichen Willens

[1] Inst. XII, 2.
[2] Ibid. XII, 18; vgl. Conl. V, 15.

beugt und ihn zum Heile führt. Es ist sogar die Gnade, welche ihre Thätigkeit an uns als solche unserer Erkenntniss übermittelt. An einer andern Stelle[1] weist er die Pelagianische Anschauung von der Heilswirkung und der Gnadenzutheilung als ‚profana opinio' zurück.

Die verderbliche Bedeutung des Pelagianismus erblickt Cassian vorzugsweise in dessen Aufstellungen über die Erlösung der Welt durch Christus. Er legt ihm unter den Häresien über dieses Lehrstück sogar eine führende Rolle bei[2]. In seiner Vertheidigungsschrift der Gottheit Jesu gegen Nestorius greift unser Verfasser direct und offen Pelagius und sein Lehrsystem an. Er pflegt überhaupt in diesem Werke seinen Gegner unverhohlen anzufassen, ihm seinen Irrthum in seinen Quellen aufzudecken, die Abscheulichkeit seiner häretischen Abweichung von der katholischen Lehre kurz vorzuhalten und sie durch positive Darlegung des in Frage stehenden Dogmas an der Hand der Schrift und der ihr zur Seite stehenden Lehrüberlieferung zu widerlegen.

Die Lehre des Pelagius ist nach Cassian kurz folgende: Wie der Mensch Jesus Christus ohne jegliche Berührung mit der Sünde gelebt, so ist es den andern Menschen möglich, sündelos zu leben ohne göttlichen Beistand. Ein eigentlicher Unterschied zwischen Christus und einem gewöhnlichen Menschen besteht in Wirklichkeit nicht, da der Mensch durch eigene Arbeit und Anstrengung das verdienen kann, was Christus ebenfalls mit Mühe sich errungen. Die Aufgabe Jesu Christi in dieser Welt war nicht, das Menschengeschlecht zu erlösen, sondern

---

[1] Conl. XIII, 16.

[2] Vgl. bes. Contr. Nest. I, 2 ff. I, 3 leitet er die Nestorian. Irrlehre aus dem Pelagianismus ab. Vgl. Contr. Nest. V, 2: ‚Hoc utique etiam illa quam ante dixi haeresis asserebat, Christum non propter se colendum, videlicet quia deus esset, sed quia bonis ac piis actibus deum in se habere meruisset. Ergo vides Pelagianum te virus vomere, Pelagiano te spiritu sibilare, unde convenit, ut de te non tam iudicandum quam indicatum esse videatur, quia cum eiusdem erroris sis, necesse est eiusdem quoque etiam damnationis esse credaris: ut non dicam interim illud, quod imperiali statuae deum comparans in tantam sacrilegii impietatem ac blasphemiam prorupisti, ut recte admodum etiam Pelagium ipsum, qui paene omnes impietate vicerit, hoc amentia vicisse videaris.'

gute Beispiele aufzustellen. Das Himmelreich kann der Mensch ähnlich wie Christus durch persönliche Thätigkeit gewinnen. Bemerkenswerth ist noch, dass dieser durch die Taufe kraft der sacramentalen Salbung Christus, nach der Auferstehung kraft seines Leidens Gott geworden [1].

Die Erbsünde und die zersetzende Macht der Sünde auf das sittliche Vermögen und die geistigen und körperlichen Kräfte überhaupt ward geläugnet, und damit war für eine thatsächliche Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus im Kreuztode kein Raum mehr vorhanden. Die Gnade ist die Natur, die Vernünftigkeit des Menschen und die in ihr begründete Herrschaft über die vernunftlose Thierwelt [2] ist wohl der prägnanteste Ausdruck des Systems. Im Verlaufe unserer Arbeit werden wir des Pelagius Lehre im Gegensatz zu der Anschauung Cassians noch häufiger berühren. Vorläufig noch ein Wort über deren Ursprung.

Die protestantischen Theologen erblicken die Anfangsgründe des Pelagianismus beinahe durchweg in den griechischen Vätern oder im Mönchthum [3]. Diese Ansicht scheint in der Berufung

---

[1] Contr. Nest. I, 3; vgl. ibid. V, 1.

[2] Aug., De grat. et lib. arbr., c. XIII. n. 25: ,Num quid natura erit gratia? Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua intellegere valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris et volucribus caeli et omnibus pecoribus quae repunt super terram.' Dagegen argumentirt Aug.: Die Natur haben wir mit den Ungläubigen gemein, die Gnade aber durch den Glauben an Jesus Christus. Ibid.

[3] Schleiermacher, Kirchengeschichte, S. 294, führt die Entstehung des Pelagianismus aufs Mönchthum zurück. Aehnlich Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1890, Bd. III, S. 155 f.: ,Er (der Pelag.) ist der unter dem Einfluss des griechischen Mönchthums consequent entwickelte christliche Rationalismus, wie er im Abendland, namentlich bei den Gebildetern, längst verbreitet war, sich an der stoisch und aristotelisch beeinflussten Populärphilosophie nährte und durch Julian eine Wendung zum Naturalismus erhielt.' Auf das stoische Element im Pelag. hat zuerst wieder Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freiburg 1882, S. 6 f. nach dem Vorgang des hl. Hieronymus aufmerksam gemacht. Nitzsch a. a. O. S. 360 ff. sieht im Pelag. eine folgerichtige Weiterbildung der griechischen Theologie. Thomasius, Origenes S. 77 und Marheinecke, Ottomar S. 40—44 machen von der landläufigen protest. Auffassung eine Ausnahme. Ap. Wörter

des Pelagius auf die Griechen und die gräcisirenden Lateiner eine Stütze zu haben[1]. Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, dass keine Irrlehre mit dem Merkmal der Neuheit auftreten will, weil sie dadurch schon in sich gerichtet wäre, sondern jede sucht in der kirchlichen Vergangenheit mehr oder weniger glücklich Anhaltspunkte für ihre Zulässigkeit und Haltbarkeit. Katholischerseits hat man den Pelagianismus für das ‚Product einer gewissen unwahren theoretischen und einseitig-ethisch-praktischen Richtung'[2] erklärt, wobei letztere jedoch bedeutend vorwiegt. Das ganze System ist zunächst ethischer, dann intellectueller Rationalismus[3]. Eine gewisse Aehnlichkeit der pelagianischen Richtung mit dem Grundzug der Antiochener ist nicht zu läugnen. Was Kihn[4] als ihren eigenthümlichen

a. a. O. S. 132. Klasen S. 3 hat Wörter offenbar missverstanden, wenn er schreibt: ‚Gegen Marheinecke, Thomasius u. a. beweist er (Wörter) ferner, dass der Pelagianismus nicht das zeitgemässe Product der kirchlichen Lehrentwickelung . . . ist.' Dagegen hebt Wörter a. a. O. S. 132 Anm. 3 ausdrücklich von den beiden protest. Gelehrten hervor, dass sie von der genannten Ansicht eine Ausnahme machten. Die protest. Meinung ist von Wörter a. a. O. S. 150 ff. mit grossem Sachverständniss widerlegt.

[1] Vgl. Aug., De nat. et grat., c. 61 n. 71. Es ruft Pelag. Lactantius Hilarius, Ambrosius, Hieronymus als Zeugen seiner kirchl. Lehrauffassung an; c. 62 Hilarius, c. 64 Joh. Chrysost., c. 65 Hieronym., c. 67 Aug. selbst, wogegen Aug. die genannten Väter für die Orthodoxie in Schutz nimmt. Vgl. bes. c. Jul. l. I, c. 4. n. 14: ‚Non est cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista una est.' Hier nennt Aug. ausser Gregor und Basilius 14 andere orient. Bischöfe, die in ihren Schriften die Erbsünde vertreten: Eulogius, Johannes, Ammonianus, Porphyrius, Eutonius, Porphyrius, Fidus, Zoninus, Zoboennus, Nymphidius, Chromatius, Jovinus, Eleutherius, Clematius. Ib. l. I. c. 5. n. 19. Vgl. auch Wörter a. a. O. S. 115—132.

[2] Wörter a. a. O. S. 177—208.

[3] Ibid. S. 195.

[4] Theodor von Mops. etc. S. 7. S. 42—44 macht der Verfasser auf die innere Verwandtschaft des Pelag. mit Theodor von Mops. aufmerksam. Klasen S. 2 hat unrecht, wenn er diese Verwandtschaft in der Anthropologie zurückweist. Bekämpft doch Theodor in seiner auszugsweise erhaltenen, gegen Hieronymus gerichteten Schrift (Photius, Bibl. cod. 177 ed. Hoeschel, Aug. Vind. 1691, p. 205—207): ‚Gegen diejenigen, welche sagen, dass die Menschen durch Natur und nicht durch freies Ermessen (γνώμῃ) sündigen', folgende Sätze: 1. ‚Dass der Mensch

Charakter bezeichnet, ‚die nüchterne Verstandesrichtung, die logische Reflexion, die praktische Tendenz, die realistische Betrachtung der geoffenbarten Dinge', ist im Naturalismus des Pelagius auf die höchste Spitze getrieben.

Beachtenswerth für unsere Frage ist der Umstand, dass Cassian seiner theologischen Richtung nach ebenfalls der antiochenischen Schule angehörte. Es gab damals zwei Hauptrichtungen in der Betrachtung der religiösen Dinge: die eine, welche das Anthropologische in den Vordergrund stellte, hatte in Antiochia ihren Ursprung; die andere, welche das Göttliche, die Gottesidee zum Ausgangspunkt ihrer Speculation machte, hatte in Alexandria ihren Sitz[1]. Dieser doppelte Grundzug zieht sich durch die orientalische Theologie einerseits und die abendländische andererseits hindurch, bis er innerhalb der Kirche selbst im sogenannten semipelagianischen Streit zur offenen Gegensätzlichkeit führte.

Zur richtigen Beurtheilung des beiderseitigen Standpunktes ist vor allem der geschichtliche Zusammenhang gebührend zu würdigen: dort gnostisch-manichäischer Dualismus und Fatalismus der langwierige Gegner, hier Rationalismus. Werden daher die im Angesicht dieser religiösen Verirrungen formulirten Denkweisen einseitig geltend gemacht, ihre Berechtigung als absolut hingestellt, so führt ein derartiges Verfahren zur Aufstellung von einem dogmatischen Unterschied zwischen Augustin

von Natur nnd nicht mit freiem Willen sündige. 2. Dass selbst die neugebornen Kinder nicht von Sünde frei seien, da die Natur zufolge der Sünde Adams sündig geworden sei und die sündige Natnr auf alle seine Nachkommen sich fortpflanze. 3. Dass überdies keiner der Sterblichen gerecht sei. 4. Nicht einmal Christus sei (wegen der Annahme der sündlichen Natur) frei von Sünde. 5. Die Ehe nnd zwar derjenige Act in ihr, durch welchen sich das menschliche Geschlecht fortpflanze, sei ein Werk der verkehrten Natur, in welche Adam durch die Sünde gerathen sei und durch die er das Heer aller Uebel in sich aufgenommen habe.' Ap. Wörter S. 19, Anm. 1.

[1] Vgl. Kihn a. a. O. S. 7: ‚In Antiochia wurde das Vernunftgemässe, Anthropologische und Naturentsprechende in den Dogmen betont. Legten jene (die Alexandriner) in der Soteriologie und Gnadenlehre mehr Gewicht auf den göttlichen Factor, so hoben die Antiochener mit Nachdruck die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit hervor.'

und den Griechen und den gräcisirenden Lateinern[1]. In der That ist die protestantische Theologie durchgehends zu diesem Resultat gekommen, ähnlich wie ihr Urheber eine unvereinbare Differenz in der Rechtfertigungslehre der Apostel Paulus und Jacobus constatirte, die beide zwei verschiedene Seiten des einen Dogma erläuterten: Paulus gegenüber der judaistischen Auffassung von der in der Gesetzeserfüllung ruhenden Gerechtigkeit, Jacobus gegen die übertriebene Meinung, der Glaube allein, ohne seine lebendige Aeusserung in der Praxis,

[1] Wie man später mit diesen Differenzen auszukommen suchte, vgl. die treffliche Auseinandersetzung bei Wörter a. a. O. S. 165 f.: ‚Die Antwort der Theologen auf diese entscheidende Frage ist je nach der Verschiedenheit ihres Standpunktes sehr verschieden ausgefallen. Der Scholastik, welche den Begriff der objectiven, wiewohl nicht materiellen Entwicklung des Dogma noch nicht kennt, blieb auf ihrem absolut dogmatischen Standpunkt nichts anderes übrig, als die zwischen der voraugustinischen und der augustinisch-kirchlichen Anschauung über das Verhältniss der Gnade zum freien Willen bestehende Differenz entweder für eine wirklich dogmatische zu halten oder sie für eine bloss scheinbare auszugeben und durch subjective mehr oder minder gesuchte Erklärungen auszugleichen. Des erstern Verfahrens bediente man sich bei den Vätern geringern Ansehens, wie z. B. Alexander Natalis (Hist. eccles. V, p. 372) Optatus von Mileve für einen Präformator des Semipelagianismus hält; letztere Methode schlug man bei Vätern ersten Ranges ein. So sagt Habert (Theologiae Graec. Patr. vind. ed. Wirceb. 1863, p. 123 sq.) über die von Chrysostomus in seiner zwölften Homilie über den Hebräerbrief gegebene Bestimmung, dass es unsere Sache sei, zuerst zu wollen, Gottes aber, zur Vollendung zu führen. Nach langem Hin- und Herdenken sei ihm endlich der Gedanke eingefallen (cogitatio incidit), der Kirchenvater rede nicht von denen, welche sich im Zustand der Beraubung der Gnade befinden, sondern von den schon Gerechtfertigten, denen er zeigen wolle, unter welchen Bedingungen ihnen Mehrung der Gnade zu theil werde, wogegen die übrigen Stellen ähnlichen Inhaltes alle besagten, dass, wie auch schon andere Theologen erklärt hätten, Gott unserem Willen nicht in zwingender Weise zuvorkomme, vielmehr unsere Zustimmung zur rufenden Gnade, worauf er alsdann seine heiligende Gnade ertheile, verlange.‘

Ueber die Bedeutung und die Verschiedenheit des Standpunktes bei den griech. u. lat. Vätern und spec. bei Aug. vgl. Kuhn a. a. O. S. 433—443; Wörter, Die christl. Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostol. Zeiten bis auf Augustin, Freiburg 1856—60, Bd. I, S. 83—86 u. 381—382.

sei zum Heile hinreichend[1]. Relativ und historisch ist sowohl die empirische und sittlich-praktische als die speculative und religiöse Denk- und Betrachtungsweise berechtigt, und wenn sie in feindlichen Gegensatz gerathen, so liegt der Grund entweder in gegenseitigem Missverständniss oder in der ausschliesslichen Geltendmachung nur einer Methode.

Der hl. Augustinus hat abwechselnd beide Denkweisen zur Geltung gebracht. Den Manichäern gegenüber legte er das Hauptgewicht auf die Freiheit des Menschen, den Pelagianern gegenüber auf den göttlichen Factor im Heilsgeschäft. Seinen Hauptruhm verdankt er der erfolgreichen Bekämpfung des Pelagianismus, dessen schärfster und geistvollster Gegner er zweifelsohne war[2]. Diese Gegnerschaft hatte allerdings eine Verschärfung seiner Denk- und Lehrweise zur Folge, die in seinen letzten Schriften ‚De praedestinatione sanctorum' und ‚De dono perseverantiae' ihren vollendeten Ausdruck fand. Die Bedeutung des hl. Augustinus für die Entwickelung des Dogma ist vielleicht ohnegleichen[3]. Und doch ist kein kirchlicher Autor

[1] Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freibg. 1883, S. 9 ff. über die innere logische Verschiedenheit der apostol. Lehrbegriffe.

[2] Aug. die Seele des Kampfes gegen die Pelagianer, vgl. Prosper, Carmen de ingr., v. 90—93: ‚An alium in finem posset procedere sanctum Concilium, cui dux Aurelius ingeniumque Augustinus erat?'

[3] Interessant und eigenartig ist die Schilderung der weltgeschichtl. Stellung Augustinus' bei Harnack, Bd. III, S. 91 f., die mutatis mutandis die Nachwirkung des genialen Afrikaners auf Religion und Cultur illustrirt: „Als Prediger des Glaubens, der Liebe und der Gnadenordnung hat er die kath. Frömmigkeit bis heute beherrscht; durch seine Grundstimmung: ‚Mihi adhaerere Deo bonum est', sowie durch seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist und durch seine Predigt, dass Gott in uns den Glauben und den guten Willen schaffe, hat er die evangelische Reformation hervorgerufen; durch seine Lehre von der Autorität und den Gnadenmitteln der Kirche hat er den Bau des römischen Katholicismus weiter geführt, ja die hierarchisch-sacramentale Anstalt erst geschaffen; durch seinen Biblicismus hat er die sogen. vorreformatorischen Richtungen erweckt und die Kritik an allen ausserbibl. kirchlichen Traditionen vorbereitet; durch die Kraft seiner Speculation, die Schärfe seines Verstandes, die Feinheit seiner Beobachtung und Erfahrung hat er die Scholastik in allen ihren Richtungen einschliesslich der nominalistischen und daher auch die moderne Erkenntnisstheorie und Psychologie angeregt, ja miterzeugt; durch seinen

so sehr missverstanden und missdeutet worden als Augustin. Was Schrörs[1] von den Autoren des 9. Jahrhunderts in der Beziehung bemerkt: ‚Keiner aber versteht es, das grossartig angelegte und bis in die feinsten Gliederungen auslaufende System des geistvollen Afrikaners in seiner Totalität aufzufassen, sondern jeder hebt mehr oder weniger einseitig einzelne Anschauungen hervor, die nur im Zusammenhange des Ganzen ihr rechtes Licht empfangen', dürfte man schon auf seine Zeitgenossen anwenden.

Den ersten Anstoss an Augustins Theorie von der Vorherbestimmung zum Heil und der ihr entsprechenden Gnadenzutheilung und Gnadenwirksamkeit nahmen zu seinen Lebzeiten einige Mönche des Klosters zu Adrumet. Es war da infolge des Augustinischen Briefes an den römischen Priester Sixtus[2] Verwirrung und Zwiespalt entstanden; es gab einige, welche die Freiheit läugneten[3]. In seinem Begleitschreiben, das er dem Buch ‚De gratia et libero arbitrio'[4] an den Abt Valentin und dessen Mönche mit auf den Weg gab, warnt Augustin vor dem Missbrauch, der von seiner Lehre so leicht gemacht werden konnte und im Kloster zu Adrumet wirklich gemacht wurde. ‚Vertheidigt nicht so die Gnade, dass ihr im Vertrauen auf dieselbe böse Werke liebt, wovor euch die Gnade Gottes selbst bewahre'[5] und: ‚Derjenige ist gegen die Gnade undankbar,

Neuplatonismus und prädestinatian. Enthusiasmus hat er die Mystik sowohl als die anticlerikale Opposition des M. A. hervorgerufen; durch die Fassung seines Kirchen- und Seligkeitsideals hat er die vulgär-kath. Stimmung, die mönchische bestärkt, sie aber in der Kirche heimisch gemacht und sie dadurch dazu erweckt und befähigt, die der Kirche gegenüberstehende Welt zu überwinden und zu beherrschen; durch die einzigartige Fähigkeit endlich, sich selbst darzustellen, den Reichthum seines Geistes auszusprechen und jedem Wort ein individuelles Gepräge zu geben, durch die Gabe der Individualisirung und Selbstbeobachtung hat er zum Emporkommen der Renaissance und des modernen Geistes mitgewirkt.'

[1] Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, S. 109.

[2] Ep. 214 n. 3 und 215 n. 3.

[3] Ibid. 214 u. 215.

[4] Migne I. 44, col. 881—912.

[5] Ep. 215 n. 8: ‚Nec sic defendatis gratiam, ut quasi de illa securi mala opera diligatis, quod ipsa gratia Dei avertat a vobis.'

der ihretwegen in der Sünde leben will, da wir durch sie der Sünde absterben'. Diese Schrift, wo der Augustinische Standpunkt über die Gnade ebenso scharf markirt war wie in seinen polemischen Werken, hatte in Adrumet die Folge, dass man in Ansehung der alles bewirkenden Gnade die Ermahnung und Zurechtweisung von seiten des Obern für nutzlos und überflüssig hielt. Augustin verfasste eine neue Schrift ,De correptione et gratia'[1] an dieselbe Adresse, wo er in seiner theologischen Anschauung einen Schritt weiter vorangeht in der Richtung zur absoluten Prädestination, die er vollends in seinen beiden letzten Lebensschriften ,De praed. SS.' und ,De dono persev.' ausspricht.

Es war zu erwarten, dass sich eine starke Reaction gegen diese Augustinische Theorie geltend machen würde, die thatsächlich sehr bald in Gallien hervortrat. Die Prädestinationslehre war der Ausgangs- und der erste Angriffspunkt von seiten der Südgallier. Die Bewegung erhielt im Laufe der Geschichte den Namen Semipelagianismus[2]; man hätte sie auch den Prädestinationsstreit des 5. Jahrhunderts nennen können. Sie war eine Vorläuferin der Kämpfe des 9. sowie des 16. und 17. Jahrhunderts auf diesem Gebiet. Dieselben Erwägungen der praktisch-sittlichen Gefährlichkeit einer absoluten Vorherbestimmung waren hier wie dort die Triebfedern des Protestes[3].

---

[1] Migne I. 44, col. 915—946.

[2] Die geschichtliche Entstehung dieser Bezeichnung lässt sich sehr schwer feststellen. Ueber die dahin zielenden Versuche vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. Leipzig 1770, Th. V, S. 6 f.

[3] Prosper von Aquitanien berichtete von den Massiliern an Aug., dass sie geäussert, auch bei dem thatsächlichen Zurechtbestehen der unbedingten Prädestination dürfe man diese doch nicht allgemein vortragen, weil sie die Frommen sicher und müssig mache und die Sünder zur Verzweiflung statt zur Umkehr treibe. Ep. ad Aug. 225 n. 3: ,Hoc propositum vocationis et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis afferre.' Aehnlich sprach sich Hraban in seinem Briefe an Hinkmar (Migne 112, col. 1518—1530) aus. Er erklärte die Prädestinationsfrage als müssig und höchst gefährlich und meinte, dass dieselbe vor allem vom christlichen Volke fernzuhalten sei. Vgl. Schrörs a. a. O. S. 115. In derselben Weise dachte Molina über die praktische Verwendbarkeit jener Theorie und nach ihm andere hervorragende Theologen. Vgl. Jansenius, Augustinus, Lov. 1640, tom. II. Parallelum

An der Spitze der südgallischen Bewegung stand Johannes Cassianus[1], ein Mann von vorzüglich praktischer Tendenz. Die Augustinische Theorie erschien ihm als eine theologische Ungeheuerlichkeit[2], wenigstens so wie er sie mit ihren Folgen auffasste. Die Bewegung richtete sich nämlich gegen die Auffassung einer partiellen Berufung und einer partiellen Erlösung. Eine solche Anschauung konnte ihm zu seinem Zweck nicht leicht passen, für die Mönche die Wege der Vollkommenheit blosszulegen, ihnen die Mittel zu eigener angestrengter Arbeit des Geistes und Körpers im Dienste der christlichen Selbstveredelung an die Hand zu geben.

Die Reaction gewinnt an innerer Berechtigung, wenn man andererseits die thatsächlichen Folgen ins Auge fasst, welche durch die Augustinischen Aufstellungen hervorgerufen wurden, die prädestinatianische Häresie, welche auf dem Boden der unbedingten Prädestinationslehre des Augustinus bis zur Läugnung der menschlichen Willensfreiheit voranschritt[3], ein Vorgang, der in den folgenden Jahrhunderten ein Nachbild fand[4].

---

c. 1 n. 5, p. 1080: ‚Haec sententia occasionem praebet hominibus segnius operandi' v. Molina. Andere Anssprüche der Molinistischen Richtung über die religiös-praktische Gefahr der absol. Prädestinationslehre s. ibid. c. 1 n. 5 — n. 18, p. 1079—1089.

[1] Vgl. Noris, Historia Pelagiana, Patav. 1709, p. 34.

Prosper, Contr. collatorem (Migne 51, col. 214—276) c. 2 (col. 218), erkennt Cassians Schriftkenntniss und Sprachgewandtheit rühmend an, ‚qui disputandi usu inter eos, quibuscum degit, excellit'; ‚quem non dubium est illis omnibus in sanctarum Scripturarum studio praestare'.

[2] Conl. XIII, 7.

[3] Natalis a. a. O., p. 62 setzt den Anfang der prädest. Irrlehre in das Jahr 417. Er stützt sich auf das Zeugniss des Prosper Tiro, Chronicon ad annum Honorii 23: ‚Praedestinatorum haeresis, quae ab Augustini libris male intellectis accepisse dicitur initium, his temporibus serpere exorsa est', ein Bericht, der zugleich den Entstehungsgrund enthüllt. Andere Zeugnisse für den thatsächl. Bestand dieser Häresie s. ibid. p. 62 sq., vgl. bes. ibid diss. V, prop. 4, p. 206 sqq.

Jansenius, De haer. Pelag. l. VIII, c. 23, p. 541 sqq., hatte nämlich die prädest. Häresie für eine blosse Verleumdung erklärt, wodurch die Massilier die Lehre des hl. Augustinus discreditiren wollten.

Eine andere Sache ist es, ob der Praedestinatus, der 1643 bekannt geworden und um 450 verfasst wurde, das Organ der gen. Irrlehre war. Harnack a. a. O. (Bd. III) S. 225 hält ihn für eine Fälschung, ‚weil die

Dass die Opposition der Massilienser auf dem Gebiet der Vorherbestimmungsfrage auch ihrer Anschauung über die Gnadenwirkung und die menschliche Willensfreiheit, die sie vor allem gefährdet sahen, eine stark accentuirte Färbung verlieh, dürfte abgesehen von dem psychologischen Grund sich aus der engen Wechselbeziehung der genannten Fragen ergeben.

In Südgallien traten als Anhänger und entschlossene Vertheidiger der Augustinischen Theorie Prosper von Aquitanien und Hilarius auf. Auf ein an Augustinus in dieser Angelegenheit gerichtetes Schreiben antwortete der Bischof von Hippo mit seinen

---

Lehre Aug. in so paradoxen und fast blasphemischen Sätzen entwickelt ist, wie sie kein Augustiner je vorgetragen'. Nitzsch a. a. O. S. 385 hält ihn für eine semipelagianische Gegenschrift. Vgl. ibid. die Inhaltsangabe der Schrift. Die Irrthümer der Praedestinatianer erstreckten sich auf die menschliche Willensthätigkeit, deren Nutzlosigkeit und Unfreiheit, auf die theilweise Erlösung, die absolute Reprobation, die absolute Prädestination; nach Lucidus in seinem Buche an die gall. Bischöfe. Etwas davon abweichend überliefert sie Gennadius. Ap. Natalis a. a. O. p. 62—63. Jansenius a. a. O. p. 541 sq.

[4] Im 9. Jahrh. durch Gottschalk. Vgl. Schrörs a. a. O. S. 88—150. Die Schrift ‚De tribus epistulis' von einem Cleriker der Lyoner Kirche erklärte die Ansicht von einer allgemeinen Heilsberufung nicht direct für verwerflich, aber für gefährlich, da sie an den Pelagianismus anstreife; so weit ging man im Eifer in der Interpretation Augustins. Vgl. ibid. S. 123. Auch Prudentius, ein grosser Kenner Aug., nahm eine Prädestination des malum an und meinte, dass auch die Gallier zu Aug. Lebzeiten eine solche nicht gänzlich in Abrede zu stellen versuchten. Ibid. S. 111, bes. S. 110. Im 17. Jahrhundert sind es Jansenius und seine Anhänger, welche auf dieser Basis die Willensfreiheit läugnen, was vorher schon die Reformatoren gethan. Ebenso finden die neuern prot. Gelehrten keinen Platz für die Willensfr. im System des Aug. S. Harnack III, S. 197: ‚Die Prädestinationslehre des Aug. führt zum Determinismus.' Nitzsch a. a. O. S. 367. Münscher a. a. O. S. 385; S. 399 spricht er von den Consequenzen der Aug. Theorie: ‚Aus ihnen flossen dann von selbst die Ideen von unwiderstehlichen Gnadenwirkungen, von einer particulären Gnade und Erlösung und von der unveränderlichen Beharrlichkeit der Auserwählten.' Wiggers a. a. O. I, S. 277 ff. wirft Aug. Inconsequenz vor, weil er von moralischen Verpflichtungen redete und ein Sollen statuirte. Bindemann, Der hl. Augustinus, Greifsw. 1869, Bd. III, S. 931: ‚Die Prädestinationslehre wirft auf seine sonst so lichte Lehrergestalt ihre Schatten.' Durand-Camplan a. a. O. S. 70—88 erblickt in der August. Unwiderstehlichkeit der Gnade die Willenszerstörung.

beiden Schriften ‚De praed. SS.' und ‚De dono persev.' Nach Augustins Tode gingen die beiden in Sachen des Gnadenstreites nach Rom, um eine officielle Kundgebung des Apostolischen Stuhles für ihre und des Augustinus Lehre zu erwirken, nachdem schon Prosper eine geharnischte Streitschrift contra collatorem, das erste Werk über Cassians Gnadenlehre, veröffentlicht hatte.

Im folgenden werden wir im Anschlusse an seinen Standpunkt, der den Menschen mit seiner verderbten Natur und seiner sittlichen Anlage nimmt, wie er sich seiner unmittelbaren Wahrnehmung darbietet, und unter Berücksichtigung der historischen Einflüsse und Zusammenhänge die Gnadenlehre desselben Collators, des Koryphäen der massiliensischen Schule, zur Darstellung bringen.

Zweites Kapitel.

Die menschliche Natur im jetzigen Zustand als Widerstreit zwischen Fleisch und Geist.

In der Betrachtung der menschlichen Natur geht Cassian meistens von den Hindernissen aus, welche dieselbe dem Streben nach höherer Vollkommenheit entgegenstellt. Diese Betrachtungsweise, bedingt durch den Zweck seiner Schriften, gibt der Cassianischen Anthropologie ihre Eigenart. Nicht die Erbsünde und ihr inneres Wesen ist das erste, was der Empiriker an dem Menschen wahrnimmt, sondern als fühlbare Folgen des ersten Sündenfalles treten ihm die Sterblichkeit der menschlichen Natur und der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch entgegen. Hierin zeigt sich Cassian als einen getreuen Schüler der griechischen Väter und vornehmlich des hl. Chrysostomus. Als Grundlage für die Sündhaftigkeit und unordentliche Begierlichkeit des Menschen hebt Chrysostomus die Vergänglichkeit des Leibes hervor. ‚Hätten unsere Stammeltern nicht gesündigt, so würden sie nicht die Strafe des Todes empfangen haben, über den Tod erhaben würden sie auch über die Vergänglichkeit erhaben gewesen sein; mit der Unvergänglichkeit würde ferner das Freisein von Leidenschaften verbunden gewesen sein; beim Vorhandensein dieses würde aber die Sünde keinen

Raum gehabt baben; da sie aber sündigten, wurden sie der Vergänglichkeit hingegeben; vergänglich geworden, haben sie auch vergängliche Kinder erzeugt, solche aber begleiten Begierden, Aengste und Lüste.'[1] Aehnlich lautet sein Commentar zu der Stelle Rom. 5, 19, deren Erklärung er für äusserst schwierig hält, da wir ‚durch den Ungeborsam des einen alle Sünder geworden sind'. Sünder will er nicbt als ‚actueller, persönlicb verschuldeter Sünder' aufgefasst baben, sondern der Ausdruck bedeutet nach ihm ‚der Strafe verfallen, dem Tode überantwortet'[2].

Diese Correlation der Begriffe von Sterblichkeit und Begierlichkeit findet sich ebenfalls bei Cassian[3], allerdings mit der einen Modificirung, dass er von dem unmittelbaren Zweck seiner Schriften aus der Concupiscenz, ihrem Wesen, ihrer Wirkung und ihren Gegenmitteln die meiste Aufmerksamkeit widmet. Die Concupiscenz im gegenwärtigen Zustand ist begründet durcb das ungeordnete Verhältniss zwischen den beiden Grundbestandtheilen der menscblichen Natur[4]. Die Aufgabe des Mönches ruht demgegenüber vorzüglich in der Ausgleichung dieses Missverhältnisses zu Gunsten der Herrschaft der geistigen Vermögen. Daher die Nothwendigkeit der bäufigen Lesung, der geistlichen Betrachtung, des Betens und Fastens[5]. Der Mönch ist ibm deshalb ein Atblet Christi[6], der gegen sein

[1] Hom. 2 in Ps. 50 n. 7 (M. 55. col. 383).

[2] Hom. 10 in Rom. 5, 19 n. 3 (M. 60, col. 377 sqq.). Aus diesen Stellen ersieht man, wie unbegründet eine Zusammenstellung des hl. Chrysost. mit Theodor von Mops. — s. System s. bei Kihn, S. 173—180 — und den Pelagianern ist, die den Tod als die nothwendige Folge der menschlichen Natur ausgeben (Op. imp. VI, c. 16). Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 364, wo er Concupiscenz und Tod bei den Griechen anerschaffene Momente der Menschennatur sein lässt. Vgl. ibid. 365, wo dies als ein Beleg der innern Verwandtschaft zwischen Griechen und Pelag. gilt.

[3] Conl. XXIII, 11; XXIII, 16, Leib des Todes; XII, 2, Leib der Sünde; XXIII, 13 hebt als Folge der Sünde hervor, dass sie uns fleischlich ‚carnales' gemacht hat.

[4] Vgl. auch Chrysost. Hom. 42 in Gen. n. 2 (Migne 54, col. 386) u. Hom. 44 n. 6 (Migne 54, col. 413), wo das Leben als ein Kampf mit der Concupiscenz dargestellt wird.

[5] Conl. I, 17 et passim.

[6] Ibid. IV, 12. Inst. lib. VI u. XII passim.

eigenes Fleisch und Blut und die geistigen Mächte der Finsterniss zu streiten hat nach dem Vorgang des Apostels: ,Uns ist ein Kampf nicht nur gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Fürstenthümer und Gewalten, die Lenker dieser Welt der Finsternisse, gegen die geistigen Mächte der Bosheit in der Luft' (1 Kor. 9, 26 f.).

Diese verschiedenartige Abhängigkeit der menschlichen Natur in ihrer Bethätigung stellt der Verfasser recht anschaulich unter der Parabel eines ,Gläubigers' dar. Er führt einen greisen Mönch ein, der bei einer Disputation mit weltlichen Philosophen über das Wesen der Gastrimargie eine der Grundlagen der Ethik also bestimmt: ,Mein Vater hat mich in Verpflichtung gegen viele Gläubiger hinterlassen.' Auf das Drängen der Philosophen, ihnen den Sinn davon zu enthüllen, erwiderte der Altvater: ,Von Natur war ich in viele Gebrechen und Laster verstrickt.'[1]

Die Concupiscenz ist eine doppelte: des Fleisches gegen den Geist (,caro concupiscit adversus spiritum') und des Geistes wider das Fleisch (,spiritus autem adversus carnem' Gal. 5, 17). Das Fleisch, das hier von der Schrift gemeint sei, ist nichts anderes als die ,voluntas carnis' und die ,desideria pessima', wie der Geist andererseits die ,animae desideria bona et spiritalia'[2] bezeichnet. Durch die Einwohnung feindlicher Elemente in demselben Subject entbrennt in ihm tagtäglich ein innerer Kampf. Die Begierlichkeit des Fleisches neigt sich gewaltsam zu dem Laster und erfreut sich an dem, was ihr augenblickliche Befriedigung, Ruhe gewährt, während der Geist in übersinnlichen Bestrebungen und Neigungen aufgehen möchte mit Vernachlässigung der nothwendigen Bedürfnisse des Fleisches. Das Fleisch findet seine Ergötzung in Wollust und Schwelgerei, an Schlaf und Speise, trachtet nach Ueberfluss in jeder Beziehung, gefällt sich in äusserem Glanze, an Scharen von Schmeichlern, sonnt sich an Ehre und Menschenlob. Der Geist dagegen findet seine Nahrung in dem Wachen und Fasten, so dass er kaum

[1] Conl. V, 21.

[2] Ibid. V, 11. Ueber die mehrfache Bedeutung des Wortes ,Fleisch, in der Schrift vgl. Conl. V, 10. Auch Aug. De nupt. et concupisc., c. 31 versteht unter ,caro' die ,affectus carnis', ,desideria peccati'. Ebenso Chrys., Hom. 13 in Rom. n. 7.

für den nöthigen Bedarf des Lebens Schlaf und Speise zulassen will. Im Gegensatz zu dem habgierigen Verlangen des Fleisches nach Fülle begnügt sich derselbe sogar mit weniger als dem kleinen täglichen Brod. Ihm sagt der rauhe Schmutz, die Oede der Wüste zu, er flieht die Gegenwart der Menschen und sucht seinen Ruhm in Unbill und Verfolgung[1]. Demnach ist das Wesen der Concupiscenz nichts anderes als das Missverhältniss zwischen den naturhaften Bestandtheilen des Menschen auf physischem Gebiet, in ethischer Beziehung zwischen Sollen und Wollen. Wie ein zweites Naturgesetz[2] wohnt dieselbe allen Menschen ohne Ausnahme inne als ‚lex peccati'[3]. Da dieselbe ihren Sitz im Körper hat, so bezeichnet er diesen geradezu als ‚corpus peccati'[4].

Zur Veranschaulichung des Wesens der Concupiscenz gebraucht Cassian allerlei Bilder, um die Art und Weise ihres Auftretens und Wirkens auszudrücken. Das beliebteste ist ihm

[1] Conl. IV, 11.

[2] Ibid. IV, 7: ‚Quidquid enim generaliter et sine aliqua exceptione omnibus inest, quid aliud iudicari potest nisi ipsi humanae substantiae post ruinam primi hominis velut naturaliter attributum.' Naturaliter ist aus einem doppelten Grund gesetzt: 1. wegen der Allgemeinheit und 2. infolge der thatsächlichen Beschaffenheit des Körpers. Daher unterscheidet Cass. die vitia als naturalia et praeternaturalia. Vgl. Conl. V, 3. Inst. VII, 1. Da Cassian von der Concupiscenz bemerkt, sie wohne dem Menschen von Natur inne, meint Wiggers II, S. 66: ‚Wollte man hier den Ausdruck streng nehmen, so würde man sagen können, dass Cassianus ... eigentlich noch weiter als Augustin selbst gegangen sei und sich dem Manichäismus noch mehr genähert habe.' Gleichwohl will er bei Cassian nicht eigentlich eine Erbsünde zugeben, a. a. O. S. 55 u. 70, wie auch sein Recensent in der Allg. Literaturzeitung, Aug. 1827, Nr. 200, S. 758. Vor Cass. sprach sich Hilarius Pict., Ps. 118, lit. 11 n. 5 (M. 9 col. 574) in ähnlichem Sinne aus: ‚Tentatur (sc. propheta) undique, cum ei per naturam corporis vitiorum inest connata materies.' Vgl. Ps. 1 n. 4 (M. 9 col. 252): ‚Ad haec quidem nos vitia, naturae nostrae propellit instinctus.' Trotz dieser Stellen hält es Nitzsch S. 367 nur für wahrscheinlich, bei weitem aber nicht für sicher, dass Hil. eine Erbsünde im engern Sinne angenommen habe.

[3] Conl. XXIII, 11. 12. 13. 15.

[4] Ibid. XII, 2. Vgl. Inst. V, 17: ‚Vides ut in semetipso i. e. in carne sua conluctationum summam velut in base quadam firmissima statuerit ...' Aehnlich Chrysost., Hom. 13 in Rom. 8, 8 n. 7.

das des Feuers. Er nennt die Begierlichkeit: ,Zündstoff der Laster, ,fomes vitiorum'[1], Brandstoff der Sinnenlust, ,libidinis incentiva'[2], Same der Sünden, der von dem Regen der Versuchungen befeuchtet sofort emporsprosst und Früchte treibt[3], eine Krankheit, die in unserem Innern wohnt und bei einem äussern Anlass hervorbricht[4]. Geläufig sind ihm auch die Bezeichnungen: unheilvoller Riss, ,pessimum ac lugubre divortium'[5], Stachel der Leidenschaften[6], Wurzeln der Sünde, ,radices peccati'[7]. Trotz ihres innern Zusammenhangs mit der Sünde als Folge der Erbsünde und als Anlass zur Sünde ist die Concupiscenz selbst keine Sünde[8]. Sie ist nicht die Erbsünde, da sie auch in den Gerechtfertigten fortbesteht[9]. Ihre enge Zusammengehörigkeit mit der menschlichen Constitution, so dass er die Concupiscenz als etwas in der Natur Liegendes charakterisiren konnte, verbietet ihre Identität mit der Erbsünde, da ja nach Tilgung der Erbschuld die menschliche Natur dieselbe bleibt. Als Beleg für das Fortdauern der bösen Begierlichkeit dient ihm die Erfahrung. Alte tugendreiche Mönche empfinden den Stachel derselben, wie Jünglinge, die in der Blüthe der Jahre stehen. Selbst die Wüste und Einsamkeit kann davor nicht sicher stellen[10]. Indessen ist die Concupiscenz nicht zur reinen Strafe über den Menschen verhängt, sondern zugleich als ein Mittel sittlicher Läuterung und Bewährung. Hierdurch scheidet sich die griechische Ansicht von der Augustinischen, welche in der Concupiscenz ausschliesslich einen Strafzustand erblickt, dessen Sündhaftigkeit im Sacrament der Wiedergeburt

[1] Conl. IX, 3; XV, 6; XVI, 22; XXIII, 1. Inst. V, 9; VI, 3.

[2] Conl. XXIII, 13; XIX, 15 auch incentiva naturalia. Inst. V, 16.

[3] Inst. IX, 5.

[4] Ib. IX, 6.

[5] Conl. XXIII, 13.

[6] Inst. V, 14; Conl. V, 6.

[7] Conl. XIX, 12: ,Latitat enim intra vos, immo etiam serpit radix omnium quae exstirpata non fuerit peccatorum.'

[8] Ibid. ,Cum haec ergo vitiorum in corde nostro deprehenderimus indicia, manifeste cognoscamus nobis non adfectum, sed effectum deesse peccati. Vgl. Conl. XXIII, 8.

[9] Conl. XXIII, 14; XXIII, 15. ,Nicht was ich will, thue ich' etc., der klassische Ausdruck für die Wirkung der Concupiscenz, passt am besten für die im Gnadenstand Lebenden.

[10] Ibid. XIX, 12.

getilgt wird[1]. Wenn Cassian dieselbe etwas Gutes[2] nennt, so geschieht dies mit Rücksicht auf den Nutzen, den sie durch die Bekämpfung der Leidenschaften haben kann und wirklich hat. Dass dieser Kampf zu unserem Nutzen unsern Gliedern eingepflanzt sei, lesen wir auch beim Apostel (Gal. 5, 17).

In der Bestimmung der Teleologie des Widerstreits im Menschen geht Cassian wie sein Lehrmeister von dem Gedanken der väterlichen Liebe in Gott aus, der bei der Verhängung von Strafen einen liebevollen, erzieherischen Zweck verfolgt[3]. Aehnlich verhält es sich mit der Teleologie der Versuchung von aussen durch den Teufel, die eine sittliche Erschlaffung verhüten und als Bewährungsmittel ein Moment der Verdienstlichkeit werden soll[4].

Als fühlbare Wirkungen des von Natur uns innewohnenden Zwiespaltes machen sich auf seiten des Körpers Schwäche und Gebrechlichkeit bemerkbar. Vermöge der Wechselbeziehung zwischen Geist und Fleisch hindern und beengen sie auch den Geist. Mit dem hl. Chrysostomus[5] und dem hl. Augustinus[6] bestimmt er diesen Einfluss des Körpers als eine Last, eine

---

[1] Aug., ‚De nupt. et concupisc. I, c. 23 n. 25: ‚Concupiscentia in regeneratis sine consensu non est peccatum', und: ‚Haec concupiscentia, quae solo sacramento regenerationis expiatur profecto' etc. Im Wiedergeborenen wird sie Sünde genannt, weil sie aus der Sünde stammt, ‚sicut vocatur lingua locutio, quam fecit lingua'. Vgl. ibid. c. 25 n. 28.

[2] Conl. IV, 12—18. Vgl. bes. IV, 7: ‚Est quodammodo utilis haec pugna nobis dispensatione creatoris inserta et ad meliorem nos statum provocans atque conpellens, qua sublata procul dubio pax e contrario perniciosa succederet.' Vgl. auch VI, 6.

[3] Ibid. II, 13. Vgl. Neander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche, Hamburg 1831, Bd. II, Abth. 3, S. 920 f. Chrys., Hom. 34 in Gen. n. 3 (M. 53, col. 315).

[4] Conl. VI, 11; hier ist ein dreifacher Grund angegeben: ‚plerumque ob probationem, nonnumquam ob emundationem, interdum ob merita delictorum'. Vgl. bes. Conl. XXIV, 25. Chrysost., Homilia 40 in Gen. n. 3 (M. 53, col. 372). Aug., De grat. et lib. arbr. c. 20 n. 41, hebt bei ihrer Teleologie den Strafcharakter hervor: ‚Nam invenimus aliqua peccata etiam poenas esse aliorum peccatorum.'

[5] De compunct., l. 2 n. 1 (M. 47, col. 412).

[6] De natura et grat., c. 48 n. 56: ‚Quia vero de hac vita disputat, ubi corpus quod corrumpitur, aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem' (Sap. 11, 15).

drückende Schwere für den Geist, ‚pondus corporis‘, ‚retunditur sarcina corporali‘[1]. Die Seele vergleicht er mit einer äusserst leichten Feder, die vermöge ihrer Beschaffenheit bei dem leisesten Hauche wie von selbst zu den höchsten Lüften sich erhebt, die aber infolge der geringsten Anfeuchtung zur Erde herabsinkt. So wird der Geist, der Laster und weltlicheu Sorgen bar, von keiner Feuchtigkeit einer schädlichen Begierde beschwert, sozusagen durch seine natürliche Reinheit bei dem leichtesten Hauch der geistigen Betrachtung emporgetragen und mit Zurücklassung des Niedern und Irdischen zu jenen himmlischen und unsichtbaren Höhen erhoben[2]. Der Leib des Todes hindert diesen natürlichen Flug des Geistes, er zieht den Gerechten von der himmlischen Betrachtung und Beschauung zum Irdischen; beim Psalmengesang bringt er ihm bekannte Menschengesichter oder Reden, Geschäfte, unnöthige Handlungen ins Gedächtniss zurück, ebenso beim Gebet. Noch mehr, der Leib des Todes hindert ihn an der Verwirklichung seines Strebens nach der Heiligkeit der Engel und der völligen Vereinigung mit Gott und zieht ihn auch dem Geiste nach zu jenen Dingen, die nicht zum Fortschritt der Tugend und zur Vollkommenheit gehören, da sie ‚das Böse thun, das sie nicht wollen‘[3].

Vor Cassian hatte Chrysostomus das Verhältniss von Geist und Fleisch in denselben lebendigen Bildern beschrieben, wie der natürliche Lauf des Geistes nach oben ist und er nur dort seine eigentliche Befriedigung findet, wie dagegen unter dem Joch der Sünde und dem Drang der Leidenschaften das geistige Auge getrübt und geblendet wird. So tyrannisch ist die Concupiscenz, dass sie ihr Opfer von Fall zu Fall treibt, den Menschen zu einem Trunkenen macht, der immer grössern Durst für das unheilbringende Getränk empfindet[4]. Physiologisch leitet er diese Erscheinung von der grössern Macht der Sinnenwelt im jetzigen Zustand ab[5].

[1] Conl. I, 14.
[2] Ibid. IX, 4.
[3] Ibid. XXIII, 16.
[4] Chrysostomus, Adv. Iudaeos VIII n. 1 (M. 48, col. 927 u. 928). Adv. oppugn. vitae monast. l. III n. 19 (M. 48, col. 382).
[5] Chrysost., Ad Theodor. laps. l. I n. 13 (M. 47, col. 295 u. 296).

Seine Ausführungen über den jetzigen Stand der Menschennatur bieten Cassian auch Gelegenheit, über das Wesen der Seele zu sprechen. Er fasst die Ueberlieferung[1] über diesen Punkt dahin zusammen, dass sie als der kostbarere Theil des Menschen, in dem nach dem Apostel das Bild und Gleichniss Gottes ruht, alle Kraft der Vernunft in sich enthält, die stumme und sinnlose Materie des Fleisches sinnbegabt macht durch Selbstmittheilung. Nach Ablegung dieser körperlichen Masse, von welcher der Geist abgestumpft wird, kann dieser seine Erkenntnisskräfte besser entfalten und schärfer zum Ausdruck bringen. Einen Beweis liefert ihm der Wunsch des hl. Paulus, ‚aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein‘ (Phil. 1, 23). Der Aufenthalt der Seele im Fleische ist danach ein Fernsein vom Herrn und eine Trennung von Christus, ihr Scheiden vom Leibe ist Heimkehr zu Christus. Daher verwirft er die Ansicht vom Seelenschlaf der Abgeschiedenen als eine häretische und hält daran fest, dass die Seele nach der Trennung vom Leibe ihr bewusstes persönliches Dasein und Leben bewahrt. Für seine Auffassung ruft er das Zeugniss der Schrift[2] an, wobei er das Trostwort Christi zum Schächer besonders hervorhebt und die Unterscheidung der Häretiker: ‚Wahrlich ich sage dir heute‘, mit der folgenden angeblich erst später eintretenden Verheissung: ‚du wirst bei mir im Paradiese sein‘ aufs entschiedenste bekämpft[3].

---

[1] Vgl. Gregor v. Nyssa, Or. 1, wo er die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in seiner geistig-vernünftigen Natur erblickt: ‚*Κατ' εἰκόνα ἔχω τὸ λογικὸς εἶναι.*‘ Vgl. Harnack I, S. 149.

[2] 1 Tim. 5, 6; Dan. 3, 86; Ps. 150, 6; Apoc. 6, 9 f.; Matth. 22, 31 f.; Hebr. 11, 16; Luc. 16, 19 ff.; Luc. 23, 43.

[3] Conl. I, 14. Wenn Cass. an einzelnen Stellen von einem corpus animae spricht, Conl. VII, 13, so geschieht dies mit Rücksicht auf die metaphys. Einfachheit Gottes, im Vergleich zu der die Einfachheit der menschl. Seele nur unvollkommen und relativ ist. Vgl. ib. VII, 10. Denn nur Gottes unkörperliche und einfache Natur vermag alle Substanzen zu durchdringen, wogegen die geschaffenen Geister, auch die Engel, dies nicht können, auch gegenseitig nicht. ‚Nec ... spiritus animae, quae itidem spiritus est, ita uniri posse creditur, ut eam quoque similiter suae naturae reddat capacem, quod soli est possibile trinitati, quae sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix, ut non

Die Materie des Fleisches hemmt die einfache Substanz des Geistes in ihrer Bewegung. Je nach der gegenseitigen Machtstellung unterscheidet er am Menschen einen dreifachen Zustand: status carnalis, secundus animalis, tertius spiritalis, eine Unterscheidung, die sich in dieser Nüancirung in der um 450 erschienenen, dem Prosper Aquitanus mit Unrecht beigelegten Schrift ‚De vocatione omnium gentium'[1] wiederfindet als voluntas carnalis etc. Der fleischliche Zustand äussert sich durch den Verkehr mit der Welt und ihren Genüssen; der animalische beginnt mit der Entsagung des Fleisches und seiner Begierden und muss das Ringen nach dem geistigen Zustand in sich schliessen; der geistige Status, das ist die Vollkommenheit, besagt die festgegründete Herrschaft der Seele über das sinnliche Begehrungsvermögen, die gänzliche Entblössung seiner selbst für Christus[2].

Das Missverhältniss in der menschlichen Natur drängt sich bei der Bethätigung der geistigen Vermögen dem menschlichen Bewusstsein unabweisbar auf. Gegen seinen eigenen Willen wird der Mensch von allerhand Gedanken bestürmt[3]. Selbst bei der geflissentlichen Hinwendung des Herzens auf eine bestimmte Betrachtung kehrt der Geist unvermerkt zu den frühern Abschweifungen zurück. Die Macht der Zerstreuungen weckt sogar Zweifel an der Möglichkeit, die gewünschte Besserung zu erreichen, und lässt

solum circumplecti eam atque ambire, sed etiam inlabi ei et velut incorporea corpori possit infundi, (Conl. VII, 13). Unter dem Körper versteht der Verf. die geistige Substanz, wodurch sowohl die Engel als die menschl. Seele subsistiren: ‚Habent enim secundum se corpus quo subsistunt' (mit Berufung auf die Worte des Apostels 1 Cor. 15, 40. 44), ebenso wie Tertullian (vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, S. 65—77) Adv. Prax. 7: ‚Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est', mit diesem Ausdruck das substantielle Sein bezeichnen wollte. Dass corpus bei Cass. den Inhalt einer Sache bedeutet, erhellt auch aus Conl. I, 20: ‚corpus nostri propositi' oder ‚corpus operationis nostrae'. Einen weitern Beleg für diese Auffassung seines Ausdrucks bietet indirect sein Creatianismus (Conl. VIII, 25) und seine Lehre vom Zwiespalt des Geistes und Fleisches. Mit Unrecht wirft ihm Wiggers II S. 62 ff. und 245 eine materialistische Vorstellung von der Seele vor.

[1] Ap. Nitzsch a. a. O. S. 385 u. Migne l. c. 51, col. 547—722 c. 2 sqq.

[2] Conl. IV, 19.

[3] Ibid. I, 17.

die mönchische Lebensweise überflüssig erscheinen, da ja doch der Geist jeden Augenblick auf schlüpfrigen Wegen entschweift. Wenn er auch zur Furcht Gottes und zur geistigen Betrachtung zurückgeführt wird, so entrinnt er wieder flüchtiger als vorher, ehe er noch darin befestigt war. Schneller als ein Aal aus dem verborgenen Gewahrsam, entschlüpft er unserem Versuche, ihm eine beharrliche Richtung zu geben[1].

Diese Frage über die Veränderlichkeit der Gedanken bildet ein beliebtes Thema der geistlichen Unterredungen. Was im vorstehenden mehr abstract ausgesprochen ist, erörtert Germanus in seinem Einwurf über die Mittel zur Beharrlichkeit mehr concret, indem er dabei die Uebungen der Mönche ausschliesslich im Auge hat. Wenn unser Geist den Anfang irgend eines Psalmes hernimmt, so wird er gegen sein Wissen zu seinem Erstaunen ganz unvermerkt zu einem andern Schrifttext hingezogen. Will er nun diesen erwägen, so kommt schon vor der Vollendung dieser Betrachtung eine neue Erinnerung, die den vorigen Gedanken verdrängt. So wird der Geist von Psalm zu Psalm fortgetrieben, von dem Texte des Evangeliums zu der Lesung des Apostels und von da zu den Propheten und andern geistlichen Erzählungen durch das ganze Gebiet der Schriften unstät und unruhig. Während des gemeinsamen Gottesdienstes gleitet er, unbeständig wie er ist und gleichsam berauscht durch so Verschiedenartiges, hin und her, statt sein officium in der gehörigen Weise (competenter) zu verrichten. Er denkt zum Beispiel über einen Psalm oder eine Lesung nach, während er beten soll. Wenn er singt, sinnt er über etwas anderes als über den Inhalt des bezüglichen Psalmes nach; wenn er die Lesung hält, beschäftigt ihn etwas, was noch zu thun ist, oder die Erinnerung an Gethanes[2]. Cassian unterlässt nicht, dieser geistigen Wandelbarkeit gegenüber durch den Mund eines Altvaters Heilmittel anzugeben, als Wachen, Betrachten, Beten[3]. Auch erzählt er seine eigenen Erfahrungen auf diesem Gebiet. Er klagt, dass bei seinem Gebet die alten Erinnerungen aus der klassischen Literatur, aus den Liedern der Dichter, aus den Kriegsgeschichten und Fabeln, die er in seiner Jugend studirt

[1] Conl. VII, 3. [2] Ibid. X, 13. [3] Ibid. X, 14.

habe, sich herbeidrängen und dass diese Bilder nnd Vorstellungen seinen Geist von höherem Schauen abziehen[1]. Dieselbe menschliche Gebrechlichkeit verhindert bei Schwachen die Ausführung gemachter Vorsätze[2], bei Starken, die ihre höchste Wonne und Seligkeit in der Betrachtung der geistigen Dinge finden, die völlige Hingabe hieran[3]. Daher das Bekenntniss aller Heiligen, sie seien in Wahrheit unrein und Sünder. Wenn Iesaias (65, 5 f.) die menschliche Gerechtigkeit dahin charakterisirte: ‚Siehe, du bist erzürnt und wir sind in Sünden; in ihnen waren wir allezeit und werden doch gerettet werden. Wir sind alle geworden wie ein Unreiner, wie das Tuch einer Blutgängigen ist unsere Gerechtigkeit', so umfasst der Prophet damit nicht nur eine, sondern all unsere Gerechtigkeit. die Gerechten nicht weniger als die Schar der Gottlosen[4].

Drittes Kapitel.

Der Sündenfall.

Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit, das allenthalben herrschende Missverhältniss in der menschlichen Natur, das Gesetz der Sünde finden ihre Erklärung in dem Sündenfall unserer Stammeltern. Die Auffassung von dem Wesen der Erbsünde steht in engstem Zusammenhang mit der Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit, der Nothwendigkeit und dem Umfang der Gnadenwirksamkeit. Sie ist deshalb für die Würdigung des Cassianschen Lehrbegriffs von grundlegender Bedeutung, weil sie im Zweifel über seine Anschauung von der allseitigen Nothwendigkeit der göttlichen Gnade im Heilswerk im voraus einen Commentar oder wenigstens einen Fingerzeig für die Interpretation der vielumstrittenen Stellen über die Ausdehnung der Gnadenwirksamkeit abgibt. Die Lösung des vorliegenden Problems hat dabei noch den Vortheil, dass sie mit der Grundfrage des gnostisch-manichäischen Dualismus, überhaupt dem

---

[1] Conl. XIV, 12. [2] Ibid. XIV, 6; XIII, 6. [3] Ibid. XXIII, 8.
[4] Ibid. XXIII, 17.

religions-philosophischen Hauptträthsel jener Zeit über den Ursprung des Bösen in der Welt und dessen unverkennbarer Machtentfaltung zusammentrifft und mit dem Pelagianismus die Thatsächlichkeit des Uebels aus der Creatur und ihrer freien Selbstentscheidung, wenn auch in verschiedener Weise, hervorgehen lässt.

Cassian weist wie sein grosser Lehrmeister im Gegensatz zu der gnostischen Annahme eines substantiellen bösen Princips die Ansicht ab, dass Gott etwas geschaffen habe, was seiner Natur nach böse sei[1]; vielmehr sei alles bei Beginn vollkommen gegründet worden und wäre auch jetzt einer Vervollkommnung nicht bedürftig, wenn alles in der ursprünglichen Ordnung geblieben wäre[2]. Dies entspreche allein der unendlichen Güte des Schöpfers[3]. Diejenigen Schriftstellen, welche von einer scheinbaren Bewirkung des Bösen durch Gott reden, verstehen unter dem Bösen nicht dasjenige, was seiner Natur nach böse ist, sondern was als Uebles, d. i. weniger gut mit Rücksicht auf das Gegentheil, momentan empfunden wird. Gut ist auch dies bezüglich seines Zweckes[4].

In weit grösserem Umfang als Cassian hatte sein Lehrer diese Frage behandelt und zugleich das Wesen der Sünde definirt gegenüber der dualistischen Weltanschauung. Die Polemik gab seiner Denkweise eine etwas naturalistische Färbung, die man bekanntlich als Ansatz zum Pelagianismus ausdeutete. Ausdrücklich aber verwahrt er sich fortwährend gegen jene Lehre, welche die materielle Constitutive des Menschen als das Princip des Bösen betrachtet, gegen die Lehre des Manes, des Valentinus und des Marcion, deren Namen er öfters nennt[5]. Aus diesem Grund wendet er der Erklärung jener Schriftstellen eine besondere Sorgfalt zu, die anscheinend den Leib zur Ursache des Bösen machen, insbesondere der scharfen Aussprüche des Römerbriefes. Er bemüht sich darzulegen, dass das Fleisch,

[1] Conl. VIII, 6; VII, 4. [2] Ibid. VIII, 24; XXIII, 3. [3] Ibid. VI, 16; XI, 6.

[4] Ibid. VI, 6 erläutert eine Anzahl Schrifttexte, welche Gott als Urheber des Uebels erscheinen lassen, das aber nur zur Besserung und Läuterung über die Creatur verhängt wird.

[5] Z. B. Chrys., De virgin. III (Migne 47 col. 536).

von welchem der Apostel spricht, nicht das Wesen des Fleisches ist, sondern die fleischliche Gesinnung, welche infolge der Erbsünde unsern Gliedern eingepflanzt wurde[1]. Wenn der Apostel den Hang des Menschen zur Sünde dadurch charakterisirt, dass in ihm die Sünde wohnt und das Gute in seinem Fleische nicht ist, so will er damit keineswegs einen Tadel gegen den Körper aussprechen, sondern nur den Vorrang des Geistes vor jenem betonen[2]. Die dem Körper innewohnende Sündhaftigkeit ist keineswegs mit diesem selbst identisch, ebensowenig wie das Enthaltene mit dem enthaltenden Gefäss[3]. Dies führt Chrysostomus treffend aus in Bezug auf Rom. 6, 6: ‚Da wir wissen, dass der alte Mensch in uns mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde vernichtet werde'; damit, sagt er, ist nicht dieser Körper gemeint, sondern der ganze Complex der Sündhaftigkeit. Wie nämlich die Sündhaftigkeit nach ihrem Umfange ein alter Mensch genannt wird, so heisst hinwieder die aus verschiedenen Theilen zusammengesetzte Sündhaftigkeit der Leib dieses Menschen. Wenn diese Stelle nicht so aufzufassen wäre, würde der Folgesatz: ‚damit der Leib der Sünde vernichtet werde', unverständlich bleiben[4].

Was er aber unter Sünde versteht, das ist nicht etwas Substantielles, nicht ein uns innewohnendes Wesen, sondern die durch die Uebertretung Adams in unsern Organismus eingetretenen Gebrechen in der sittlichen Ordnung, die dem Geiste die Regelung der Handlungen erschweren[5], ein schlechter Act, der aus der Verkehrtheit des freien Willens entspringt[6]. Chrysostomus betont daher den Unterschied zwischen der Erbsünde und den persönlich begangenen Sünden, was Augustinus nicht

[1] Chrys., Hom. 13 in Rom. 8, 3 n. 4; hom. 12 in Rom. 7, 5 n. 3; hom. 13 in Rom. 7, 14 n. 1.

[2] Hom. 13 in Rom. 7, 18 n. 2. Das Fleisch ist nicht Sünde, sondern eine Schöpfung Gottes, sogar ein Förderungsmittel der Tugend, je nach dessen Gebrauch. Vgl. Hom. 13 in Rom. n. 3.

[3] Hom. 13 in Rom. 7, 23 n. 3 und in Rom. 8, 9 n. 7.

[4] Hom. 11 in Rom. 6, 6 n. 1.

[5] Ibid. n. 2 und Hom. 12 in Rom. 7, 6 n. 3.

[6] ap. Aug., De nat. et gr., c. 64, n. 76: ‚Peccatum non esse substantiam, sed actum malignum, quia non est naturale ideo contra illud legem

besonders hervorhebt[1]. Von dem dargelegten Gesichtspunkt aus widmet er in seinem Buche ‚De virginitate' einen ganzen Abschnitt der Berechtigung und der wenn gleich nur relativen Heiligkeit der Ehe und kennzeichnet die Verschiedenheit der kath. Virginität von der angeblichen Enthaltung der Manichäer.

Für die Möglichkeit und Vereinbarkeit eines Wechsels in der moralischen Ordnung mit Gottes absoluter Ursächlichkeit weist Cassian auf die doppelte Beziehung des göttlichen Willens zum Sein und Wirken des Creatürlichen, auf die eigentliche Verursachung des Guten durch Gott und dessen Unterstützung der geschaffenen Kraft bei der Herstellung des Guten und auf das rein permissive Verhalten des absoluten Willens zum Geschöpflichen, wie sich dies beim Bösen zeigt. Gottes Wille verhält sich da mehr passiv und negativ, indem er seinen Schutz von der geschaffenen Ursache, bezw. von dem Menschen abwendet und diesen sich selbst, seinen Leidenschaften oder der Herrschaft des Teufels überlässt[2].

Die Thatsache und den Charakter des Bösen erläutert unser Kirchenschriftsteller aus dem Fall der Engel und des ersten Menschenpaares. Der Uebertretung Adams ging ein doppelter Fall der bösen Geister voraus: der vorzeitliche vor dem von der Genesis berichteten Anfang der Dinge[3] durch Hochmuth gegen Gott und der zeitliche durch den Neid gegen die übernatürliche Bestimmung des soeben aus Erdenstaub gebildeten Menschen zu der Glorie, aus welcher sie herabgestürzt waren[4]. Das Wesen der Engelsünde beruht in der freiwilligen Zerstörung des ursprünglichen Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott, in dem Streben, sich in analoger Weise wie Gott in Sein und Wirken unabhängig und absolut zu gestalten. Lucifer, der mit dem Glanz der Weisheit und Schönheit der Tugenden durch die

---

datam et quod de arbitrio libertate descendit', ein Satz, der von Pelagius für seine Lehre von der Erbsündelosigkeit angerufen wurde.

[1] Vgl. unten S. 39 n. 5.

[2] Conl. III, 20 mit Berufung auf Rom. 1, 26 ff. und Ps. 80, 12 ff.

[3] Conl. VIII, 7, 8. Eine vorzeitliche Erschaffung der Engel vertrat auch Gregor v. Naz., Or. XXXVIII, 9. Vgl. Ullmann, Gregorius von Nazianz, Darmstadt 1825, S. 497.

[4] Conl. VIII, 10.

Gnade des Schöpfers — gratia creatoris — in bevorzugter Weise bekleidet wurde, wollte diese Gaben im Vertrauen auf seine Willensmacht in der eigenen Kraft seiner Natur gründen lassen[1]. Dieser Gedanke ward sein Sturz[2]. Die verführerisch klingende Versprechung der Schlange an unsere Stammeltern: ‚Ihr werdet sein wie Götter', ist der Ausdruck desselben Gedankens, ist der erste Versuch des Bösen nach Ausbreitung seiner Herrschaft. Das Böse ist hier in seiner Tiefe und Sinnlosigkeit aufgedeckt als Streben nach Absolutheit gegenüber dem allein Absoluten. Die Schwere der Sünde und der Grad ihrer Bosheit und Sühnbarkeit richtet sich nach der innern substantiellen Vollkommenheit ihres Urhebers[3], nach der engen Wechselbeziehung von Gedanke und Wille in dem Urheber[4]. Da Denken und Wollen beim Engel in denkbar innigstem Zusammenhang stehen, ist die teuflische Sünde unsühnbar. ‚Denn für eine geistige Substanz, die des fleischlichen Druckes ledig ist, gibt es keine Entschuldigung der in ihr entstandenen verkehrten Willensrichtung'; sie schliesst — ihrer Wesenheit zufolge — die Verzeihung der Bosheit aus, da sie nicht wie wir von aussen durch Anfechtung des Fleisches zur Sünde gereizt wird, sondern einzig durch die Verkehrtheit des schlechten Willens — der sich vollständig in der Gewalt hatte — bestimmt wird. Daher die Unverzeihlichkeit der Sünde und die Unheilbarkeit der Erkrankung[5].

Der zweite Fall erfolgte durch den Neid des Teufels. Bis dahin erfreute er sich noch einer gewissen Geradheit und aufrechten Haltung, so dass er sich mit dem Menschen irgendwie besprechen und mit ihm Rath pflegen konnte. Der Mensch ging thatsächlich auf das Ansinnen der Schlange ein und ass von dem verbotenen Fruchtbaum. Im getreuen Anschluss an

---

[1] In derselben Weise bestimmt Augustin, De nat. et gr., c. 29, n. 33, den Ursprung der Sünde als Stolz gegen Gott: ‚Quoniam diabolum, a quo exstitit origo peccati, ipsa deiecit, et subsequente invidentia hominem stantem, unde ipse cecidit, inde subvertit.'

[2] Inst. XII, 4; Conl. VIII, 25. [3] Conl. V, 6; XV, 8. [4] Ibid. IV, 13.

[5] Ibid. IV, 14: ‚Et ob hoc sine venia peccatum et languor sine remedio est. Sicut enim nulla terrena sollicitante materia conruit, ita ne indulgentiam quidem aut locum potest paenitudinis obtinere.'

die biblische Darstellung wird der erste Sündenfall behandelt[1]. Der satanischen Versuchung des ersten Adam stellt er diejenige des zweiten Adam gegenüber. Die Momente im Process der Anreizung zur Sünde kehren beidemal in derselben Ordnung wieder: zuerst der Reiz zum Essen — gastrimargia —, dann die eitle Ruhmsucht — cenodoxia —, endlich der Stolz. Christus wollte nämlich heilen und wieder gut machen, was der erste Adam gefehlt und gesündigt hatte[2].

Der Teufel war zuerst sein eigener Mörder, bevor er das Gift des Todes gegen den Menschen ausgoss und der Menschenmörder von Anfang ward[3]. Der Uebertretung Adams folgte die Strafsentenz auf dem Fusse, die sich auf den Verführer und den Verführten bezog. Der Strafzustand der Schlange ward verschärft, sie selbst in ewiger Verdammung in den Abgrund geworfen und eine dauernde Kluft zwischen ihr und dem Verführten hergestellt[4]. Zu dem Menschen aber sprach die beleidigte Gottheit: ‚Verflucht sei die Erde in deinen Werken, Dornen und Disteln soll sie dir hervorsprossen und im Schweiss deines Angesichtes sollst du dein Brod essen.‘ (Gen. 3, 17 ff.)

Wie erklärt er demgemäss die Erbsünde? Wie sein Lehrmeister bestimmt er sie ausschliesslich als persönliche That Adams, ihm allein als actuelle[5] Sünde zurechenbar, als Zustand

[1] Mit Vorliebe stellt Cass. den Teufel auch bei seinen nachmaligen Nachstellungen unter dem Bilde der Schlange dar, gleich als ob er dadurch bei seinen ascetischen Lesern beständig die Vorstellung von dem engen Zusammenhang der ersten von einer wirklichen Schlange angeregten Sünde mit allen nachfolgenden wachhalten wollte. Vgl. Conl. II, 10, 11; VIII, 11; X, 11; XVIII, 16; XXIII, 12.

[2] Ibid. V, 6—7; XXII, 10. [3] Ibid. VIII, 25. [4] Ibid. VIII, 10, 11.

[5] Ibid. XXIII, 12: ‚Quod rogo istud cuiusve peccatum est? Sine dubio Adae, cuius praevaricatione atque ut ita dicam negotiatione damnosa fraudulentoque commercio venditi sumus.‘

Diese Unterscheidung fand er bei den Griechen. Chrys. sagt ausdrücklich in seiner Erklärung zum Rom. 5, 19, hom. 10, n. 3, dass wir durch Adams Sünde nicht zu actuellen Sündern geworden sind, sondern dass der Zustand der sterblich gewordenen Natur auf alle Nachkommen übergehe. So ist auch seine Stelle Hom. ad. Neoph.: ‚Wir taufen die Kinder, wiewohl sie keine Sünde haben‘, ap. Aug., C. Jul. l. I n. 22, zu interpretiren, da er an andern Stellen so klar und unzweideutig die Erbsünde lehrt, z. B. Hom. 13 in Rom. 7, 25 n. 4 und ibid. n. 1. Es ist etwas im Menschen, was ihn zur Sünde verleitet. Dieses aber ist nicht

dagegen dem ganzen Adamitischen Geschlecht. Die Uebertretung des Stammvaters erscheint ihm als ein Handelsge-

von Anfang an im Menschen, sondern erst durch die Uebertretung Adams ist es in ihn hineingekommen. Damals hat das Fleisch eine Schädigung erlitten, insofern der Leib dem Tode verfiel und mit dem Tod ein grosser Schwarm von Leidenschaften einzog. Hom. 11 in Rom. 6, 13 n. 3. ‚Hier zeigt er die Schändlichkeit der Sünde und die Grösse der göttlichen Gnade.' Er fragt dann: ‚Was waret ihr? Leichname, der Vernichtung verfallen, ohne die Möglichkeit einer Wiederbelebung. Es gab keinen Menschen, der euch hätte helfen können. Und aus Leichnamen seid ihr Lebendige, Unsterbliche geworden.' Ebenso ist die Stelle bei Cyrill v. Jerusalem, Catech. IV, 19, aufzufassen: ‚Sündlos in die Welt gekommen, sündigen wir nun freithätig.' Nitzsch S. 355 leitet daraus den bündigen Schluss ab: ‚Darüber sind sie einig, dass es keine Erbsünde gibt', ohne Rücksichtnahme auf die gegen den Manichäismus gebotene Tendenz, alles von der menschlichen Natur fernzuhalten, was in sie das Princip des Bösen hätte hineintragen können.

Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, dass Cassian seine Lehre von der Erbsünde so formulirt hat im Gegensatz zu der Augustinischen, welche an einzelnen Stellen etwas manichäisch zu klingen scheint und das ganze Menschengeschlecht ebenso wie Adam von der Sünde und ihren Folgen der Verdammung betroffen sein lässt. Daher manche Einwürfe der Pelagianer, ob es sich z. B. mit Gottes Heiligkeit verträgt, Sünde mit Sünde zu bestrafen, und Gott dadurch die Sünde nicht förderte, ob es sich mit der Gerechtigkeit Gottes verträgt, fremde Sünden unschuldigen Kindern zuzurechnen, während er die eigenen vergibt. Aug., De pecc. mer. et remiss. III, 5; Op. imp. I, 48; De nat. et grat., c. 53 n. 61. Diese Einwände fassen die Erbsünde als actuelle Sünde auf. Ueber die Pelag. Lehre von der Sünde und die Antithese des Aug. s. Nitzsch S. 364—370. Nitzsch S. 367 erblickt in Aug. den Vertreter der völligen Verderbtheit des Willens, seiner schlechthinnigen Unfähigkeit zum Guten durch die Erbsünde. Ungerechtfertigt ist der Vorwurf Harnacks III, 90 u. 191, der in der Sündenlehre des Augustinus ein starkes manichäisch-gnostisches Element finden will, ein Vorwurf, den ihm schon Julian gemacht hatte. Vgl. Op. imp. I, 9. Manichäisch ist ihm III, S. 198 der Gedanke, dass der Mensch aus nichts geschaffen sei und deshalb sündige, sofern das nihil wie ein böses Princip behandelt wird, ferner, dass die Zeugungslust Sünde sei und die Erbsünde sich erkläre aus der Zeugung als Fortpflanzung der natura vitiata. Aug., C. du. epp. Pelag. III, 25 verwahrt sich gegen den Manichäismus: ‚Homo dum nascitur quia bonum aliquid est in quantum homo est Manichaeum redarguit laudatque creatorem: in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagianum redarguit et habet necessarium salvatorem', und an andern Stellen unterscheidet er zwischen der Natur,

schäft[1] mit der Schlange. Der Verkaufsgegenstand war die natürliche d. i. urständliche Willensfreiheit. Dafür wurde vom Teufel die Knechtschaft eingetauscht[2]. Mit Recht wurde die ganze Nachkommenschaft des Verkäufers mit in den Verkauf gezogen. Hiernach erscheint die Erbsünde wesentlich als Knechtschaft des Teufels und als ein wirkliches Behaftetsein des Einzelnen mit einer Makel. Als Sünde ist sie die Verletzung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit[3] im Menschen und dessen über-

Substanz, die an sich als solche gut ist, verdammenswürdig erst durch den Hinzutritt des angestammten vitium; z. B. De nupt. et conc. I. c. 23: ‚Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili diabolo subiugatur, quia et ipse diabolus spiritus immundus est et utique bonum quod spiritus, malum quod immundus, quoniam spiritus est natura, immundus est vitio, quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso.' Vgl. gegen Harnack Neander a. a. O. S. 854: ‚Nicht die Sinnlichkeit an und für sich, aber die Macht, welche die Sinnenlust irgend einer Art über den für ein höheres Leben bestimmten Geist des Menschen ausübt . . . erschien ihm als etwas Sündhaftes', s. C. Jul. l. IV c. 66. Aug. nennt dieses Sinnentrachten ‚Tochter der Sünde' und ‚Mutter vieler Sünden', De nupt. et conc. I, c. 24 n. 27, und ‚radix malorum' De grat. Chr. et peccato orig. I, c. 20 n. 21. Die Nachkommen Adams lässt Aug. an dem Sündenfall in derselben Weise theilnehmen wie Adam selbst. Adam ist eine Art moralische Person, in der die übrige Menschheit irgendwie präexistirte. Vgl. die zahlreichen Belegstellen bei Dorner, Augustinus, sein theolog. System etc., Berlin 1873, S. 140 f. und Wiggers I, S. 346 ff. Aug. kam auf diesen Ausweg, obwohl er den präexistenten Sündenfall des Origenes verwarf, um dem Einwand der Pelagianer zu begegnen, wie das Kind ohne persönliche Verschuldung eine Sünde contrahire. Augustin wies eben nicht auf die Unterscheidung von actueller und habitueller Sünde hin. Die Stelle Rom. 5, 19 wird durchgängig ohne diese Differenzirung erklärt. Aug., De pecc. mer. III, 7; De civit. Dei XIII, 14; De corrept. et gr. c. 6; De pecc. mer. I, 15; I, 10; Ep. 194, 6.

[1] Ueber die historische Entwickelung der Ansicht von einem Tauschhandel mit dem Teufel und des von Christus dargebotenen Lösegeldes s. Harnack I, S. 174 ff. und Schell, Kathol. Dogmatik, Paderborn 1892, Bd. III, Th. 1, S. 213 ff.

[2] Wie und warum der Mensch dem Teufel unterwürfig ward, erörtert Aug., De nupt. et conc. I, c. 23 n. 26, in analoger Weise: ‚Propter vitium, quia immundus immundo.'

[3] Conl. V, 6. Vgl. Inst. VI, 12: ‚Cor namque est aegrum et saucium libidinis telo quod ad concupiscendum videt beneficium intuitus

natürlicher Zielbestimmung, für dessen Erreichung sie eine natürliche Unfähigkeit begründete. Das Ebenbild Gottes im Menschen wiederherzustellen, erschien Christus.

In der nähern Erläuterung dieser Seite der Erbschuld war Chrysostomus vorausgegangen. Er hatte ausgeführt, wie das ursprüngliche Ebenbild Gottes und die damit verbundene Weltherrschaft des Menschen, die Gabe der Sprachen, die lichte Gotteserkenntniss und der Gottesbesitz, die Unsterblichkeit und hohe Weisheit durch die Erbsünde verloren gingen[1]. Als Wirkung der Taufe und der Erlösung bezeichnet er die Wiederherstellung dieses Ebenbildes[2], die Tilgung einer angestammten Sündhaftigkeit.

In schärferer Weise als Cassian[3] und Chrysostomus vertrat Augustin die Entstellung der Gottebenbildlichkeit im Menschen

---

recte sibimet a creatore concessum suo vitio ad operum pravorum ministeria contorquens et in semet ipso reconditum concupiscentiae morbum contemplationis occasione producens.'

[1] Chrys., Ad Stagir. l. I n. 2 (Migne 47, col. 428) und De virgin. n. 46 (M. 47, col. 568). Hom. 7 de imagin. c. 3.

[2] Chrys., Hom. 39 in Gen. n. 5 (M. 53, col. 368) und Hom. 40 n. 4 (col. 373). Vgl. auch Neander, S. 931.

[3] Prosper warf zuerst unserem Verf. vor, er läugne die Erbsünde, die Verwundung der menschl. Natur durch den Sündenfall und behaupte die fortgesetzte Integrität der natürl. Kräfte. Vgl. Carm. de ingr., v. 485 sqq.:

,Scilicet ut tale arbitrium generaliter insit
Semine damnato gentis in corpore mortis
Quale habuit nondum peccati lege subactus
Primus homo et nullum in prolem de vulnere vulnus
Transierit, nisi corpoream per condicionem',

v. 133 sqq.:

,Qui dicunt, nullo peccati vulnere laesum
Naturale bonum, cumque illo lumine nasci
Nunc omnes homines, quod primis ingeneratum est.'

Vgl. auch v. 648—658; 824 sqq.; Contr. Coll. c. 20, während er früher in seinem Briefe an Aug. ausdrücklich die Erbsündelehre als einen Lehrpunkt der Massilier erwähnte. Ep. ad Aug. n. 3 (Migne 51, col. 67 sqq.): ,Haec enim ipsorum definitio ac professio est: omnem quidem hominem Adam peccante peccasse et neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari; universis tamen hominibus propitiationem quae est in sacramento sanguinis Christi sine exceptione esse propositam, ut

durch die Sünde. Er spricht sogar an einer Stelle[1] den gänzlichen Verlust derselben aus, was er jedoch Retract. II, 24 rectificirte. Aus dem urständlichen posse non peccare und posse non mori wurde durch den Sündenfall ein non posse non peccare und ein non posse non mori.

Der Zusammenhang der ersten Sünde mit der Erbsünde in der übrigen Menschheit liegt nach Cassian im Gesetz der natürlichen Abfolge[2]. Adam selbst konnte die menschliche Natur seinem Stamme durch den Fortpflanzungsprocess nur in dem Zustand übermitteln, in dem er sie noch besass. ‚Ein Sklavenpaar kann nur Sklaven erzeugen.'[3] Wenn Cassian von der absoluten Sündelosigkeit Christi spricht, so weist er zu deren Erklärung auf die übernatürliche Weise hin, wie Christus die menschliche Natur aus dem Geschlechte Adams annahm. Dabei betont er, dass Jesus Christus wirkliches Fleisch an sich getragen, im Fleische der Sünde erschienen sei, ohne die Thatsächlichkeit der Sünde in seinem Fleische, im Gegensatz zu uns, die wir aus der Einigung des beiderseitigen Geschlechtes hervorgehen[4]. Auf diese Beziehung der übernatürlichen Geburt

---

quicumque ad fidem et ad baptismnm accedere voluerint, salvi esse possint.' Es tritt immer wieder ein gewisser Gegensatz zum Heilsuniversalismus hervor.

Hilarius spricht sich ähnlich in seinem Briefe an Aug. aus, n. 2: ‚Omnem hominem in Adam periisse, nec quemquam inde posse proprio arbitrio liberari', lehren nach ihm die Mass. Nach Prosper, Carmen, v. 817 sqq., leiteten die Mass. auch den Tod von der Erbs. ab.

Natalis a. a. O. S. 56 lässt sie die Erbs. vertreten: ‚Semipelagiani de peccato originali et de necessitate gratiae Christi ad illius remissionem recte senserunt.' Esg eschieht daher unserem Verf. unrecht, wenn man ihn mit den Pelagianern auf eine Stnfe stellt, wie Basnage, Forbese, Hottinger und früher Prosper, C. Coll. c. 21 n. 4. Vgl. Walch, S. 46 f. und Neander S. 880.

[1] Aug., De Gen. ad. lit. VI, 28. Vgl. auch De spir. et lit. 48; Op. imp. III, 56; VI, 22.

[2] Conl. V, 5.

[3] Ibid. XXIII, 12: ‚Qua deinceps condicione constrictus non immerito omnem posteritatis suae progeniem perpetuo eidem cuius effectus est servus subdidit famnlatu. Quid enim aliud servile coniuginm potest procreare qnam servos?'

[4] Ibid. V, 6 u. XXII, 12: ‚In hoc ergo ille homo, qui natus ex virgine est, magna a cunctis, qni ex utriusque sexus commixtione

zur Sündelosigkeit Christi hatten schon Ambrosius[1] und Augustinus[2] aufmerksam gemacht, während Julian[3] in consequenter Fortbildung seines Systems Christus wie jedem andern Menschen die Concupiscenz zuschrieb.

Die Fortpflanzung der ersten Sünde hatte der Gegner Cassians, der hl. Augustinus[4], mit einiger Abweichung vorgetragen, da er den Act der Zeugung in ursächlichen Zusammenhang mit der Vererbung der Sünde bringt, weil derselbe geschlechtlich und mit grosser sinnlicher Lust verbunden ist. In seinen Erörterungen mit den Pelagianern schwankt Augustin zwischen Generatianismus und Creatianismus, während sich Cassian mit aller Entschiedenheit für den Creatianismus erklärte, da ein Geist einen andern nicht erzeugen kann, eine Seele keine Seele. Gott allein ist der Vater des Geistes[5].

In Bezug auf das Verkaufsrecht des ersten Menschen wirft Cassian die Frage auf, ob denn der listige Verkäufer das rechtmässige Eigenthumsrecht des Herrn nicht verkürzt habe; er entscheidet sich im verneinenden Sinn, da der Schöpfer auch nach der eigenmächtigen Hingabe des Menschen seiner selbst

producuntur, distantia segregatur, quod cum omnes nos non similitudinem, sed veritatem peccati in carne gestemus, ille non veritatem, sed similitudinem peccati in verae carnis assumptione suscepit.' Vgl. Conl. XXII, 11.

[1] Ambros. In Luc., l. II, n. 56.

[2] Aug., De nupt. et conc. l. I, c. 11; De nupt. etc. II, c. 5 n. 15.

[3] Aug., Op. imp. IV, 51; Contr. Jul. V, 52.

[4] Aug., De fide ad Petr. c. 2, 16: ‚Peccatum originale non transmittit ad posteros propagatio, sed libido.' De nupt. et conc. I, c. 32, n. 37 sagt er, dass durch die Sünde Adams das ganze Geschlecht zu einem wilden Oelbaum geworden. ‚Vitium primae nativitatis, quod erat originale peccatum, de carnali concupiscentia traductum et attractum.' An einigen Stellen nennt er die Concupiscentia geradezu Erbsünde, weshalb Münscher II S. 127 und Nitzsch S. 367 die Erbsünde nach Aug. in die Sinnlichkeit verlegen.

[5] Conl. VIII, 25, mit Bezug auf Hebr. 12, 9; Ps. 118, 73; Job 10, 10—11; Jer. 1, 5; Eccles. 12, 7 sagt C.: ‚Quid apertius dici potuit, quam ut materiam carnis, quam pulverem nominaverit, quia de hominis semine sumit exordium eiusque videtur ministerio seminari, velut e terra sumptam iterum reverti pronuntiaret ad terram, spiritum vero, qui non per commixtionem sexus utriusque generatur, sed peculiariter a Deo solo tribuitur, ad auctorem suum redire signaret.'

an den Teufel die Herrschaft über jenen besitzt und den satanischen Käufer trotz seines Widerstrebens und seiner Auflehnung niederhält. Dagegen würde es der Gerechtigkeit des Schöpfers widerstreiten, das dem Menschen einmal verliehene Gut der freien Selbstentscheidung zu entziehen[1]. Die Ursache unserer Uebergabe an die Knechtschaft findet unser Verfasser in der dem Erlöser iu den Mund gelegten Stelle (Ies. 50, 1): ‚Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entliess, oder wo ist mein Gläubiger, dem ich euch verkaufte? Sieh, ob eurer Frevel seid ihr verkauft worden und ob eurer Verbrechen entliess ich eure Mutter', und in der andern, wo die Zögerung mit der Erlösung begründet wird (Ies. 59, 1 f.): ‚Ist etwa verkürzt meine Hand und klein geworden, so dass ich nicht erlösen könnte, oder habe ich keine Macht zu befreien? Sieh, es ist nicht verkürzt die Hand des Herrn, so dass er nicht heilen könnte, und nicht beschwert sein Ohr, dass er nicht erhörte, aber eure Missethaten haben eine Scheidung aufgerichtet zwischen euch und eurem Gott und eure Sünden haben sein Angesicht vor euch verborgen, so dass er nicht erhöre.' Eine nähere Erläuterung der Stellen fehlt bei ihm. Im Zusammenhang mit dem Inhalt des Kapitels aufgefasst, sollen sie die Freiwilligkeit der Sünde und die gerechterweise entsprechende Schuld und Strafe wie der Erbsünde, so jeder nachfolgenden Sünde überhaupt hervorheben.

In Einklang mit letzterem steht der andere Gedanke, dass zu den wesentlichen Schwächen der Menschennatur manches hinzugekommen, was als eine Folge persönlicher oder socialer Verirrungen zu betrachten ist. Die moralische Verderbtheit wuchs gleich unter den ersten Nachkommen zusehends. So zerstörte die Verbindung der Söhne Seths mit den weiblichen Sprossen Kains die jenen noch innewohnende väterliche Heiligkeit und Einfachheit. Hand in Hand damit ging die allmähliche Verschlimmerung des sittlichen Naturgesetzes durch die lange Gewohnheit zu sündigen und die Verdunkelung der aus dem Urstand herübergeretteten natürlicheu Kenntnisse[2]. Abel, Noe,

---

[1] Conl. XXIII, 12.

[2] Vgl. auch Aug., De div. Qu., I, 1, n. 11: ‚Concupiscentia ... mole consuetudinis roborata.'

Abraham, Job u. a. besassen einen ungleich hellern Verstand und bedurften der Erleuchtung Gottes weniger als die Nachwelt[1]. Aehnlich hatten der hl. Chrysostomus[2], der hl. Augustinus[3] und die Pelagianer, freilich in anderem Sinn[4], die allmähliche Decadenz des Menschengeschlechtes durch die Macht sündhafter Gewohnheiten vorgetragen.

Nur sporadisch finden sich in Cassians Schriften Aeusserungen über die urständliche Ausstattung der Menschennatur, die uns einen indirecten Aufschluss über das Wesen des ersten Sündenfalls vermittelten. Sein Zweck war eben den empirischen und nicht den paradiesischen Menschen zu zeichnen.

Adam ging nach ihm[5] aus Gottes Schöpferhand als ‚rectus' hervor im Anschluss an Eccles. 7, 29: ‚Fecit Deus hominem rectum.' Der Verfasser spricht sich an der Stelle nicht über diese ‚rectitudo' aus. Sie kann jedoch im Zusammenhang mit der von Cassian bezeichneten übernatürlich-religiösen Bestimmung des Neugeschaffenen zu der Glorie des Himmels[6] und der ihm anerschaffenen unverletzten Gottebenbildlichkeit[7] nur als innere Heiligkeit und Gerechtigkeit verstanden werden. Der Besitz des menschlichen Herzens war dem Schöpferwillen zufolge den Tugenden und nicht den Lastern zugetheilt[8]. Seine Erkenntniss bewegte sich ausschliesslich in der Richtung auf das Gute. Er erreichte dieselbe auf dem doppelten Weg der unmittelbaren göttlichen Mittheilung und der persönlichen Beobachtung der Naturvorgänge[9]. Adam sah die Welt in ihrem Kindesalter,

[1] Conl. VIII, 21.

[2] Adv. oppugn. vitae monast. III, n. 6 (col. 358); Ad Theod. laps. I, n. 1 (col. 279); Adv. oppugn. etc. n. 19 (col. 382).

[3] De div. Qu., I, 1, n. 11.

[4] Ep. ad Demetr. c. 8: ‚Longa consuetudo vitiorum quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos et addictos tenet, ut vim quodam modo videantur habere naturae.' Vgl. auch Pelagius' Worte, De grat. Chr. c. 43; über Julians Meinung vgl. Op. imp. II, c. 67.

[5] Conl. VII, 4; XIII, 12.

[6] Ibid. VII, 10; XIII, 7.

[7] Ibid. V, 6. Vgl. Aug., Enchir. ad Laur. 30.

[8] Conl. V, 24; XIII, 12.

[9] Ueber die Angemessenheit dieser Erkenntnissweise mit der Güte und Weisheit Gottes und der Natur des menschlichen Geistes s. die Ausführungen bei Schell, Dogmatik II, 298 ff.

konnte die Einrichtung und Beschaffenheit der gesammten Wesen in ihrer Entwickelung und Gestaltung — e vestigio — verfolgen und die so mit Gewissheit gewonnenen Kenntnisse den Nachkommen überliefern. Dabei war sein Erkenntnissvermögen getragen von Weisheitsfülle und der bei der göttlichen Anhauchung verliehenen Gabe der Prophetie. Durch letztere war er in den Stand gesetzt, allen Lebewesen der jungen Welt Namen zu geben, die wilden Thiere aller Arten und die giftigen Schlangen genau zu unterscheiden, die Pflanzen und Bäume nach ihren Kräften, die Steine nach ihrer Beschaffenheit in Klassen zu scheiden und den persönlich noch nicht erlebten Zeitenwechsel festzustellen, so dass er in Wahrheit von sich bekennen konnte (Sap. 7, 17--21): ‚Der Herr gab mir die wahre Wissenschaft dessen, was ist, dass ich kenne die Anlage des Erdenkreises und dessen elementare Kräfte, den Anfang und das Ende und die Mitte der Zeiten, ihren Wechsel und ihre Eintheilung, den Lauf der Jahre und die Stellung der Gestirne, die Natur der Thiere und ihre Wildheit, die Gewalt der Geister und der Menschen Gedanken, die Verschiedenartigkeit der Bäume und die Kräfte ihrer Wurzeln und alles Verborgene kannte ich schnell.‘[1]

Eingepflanzt wurde dem Menschen bei seiner Erschaffung die Kenntniss des ganzen Naturgesetzes, d. i. seiner religiös-sittlichen Bestimmung und der ihr entsprechenden Lebensaufgabe[2]. Das Erkenntnissvermögen wurde nun von der Erbsünde insofern berührt, als es dem Wissen des Bösen zugänglich gemacht wurde. Bis zu seinem Fall besass Adam nur die Wissenschaft des Guten entsprechend der ausschliesslichen Bethätigung seiner Seelenkräfte in der einen Richtung des Guten[3]. Jedoch ist dies nicht in dem Sinn aufzufassen, als ob die Erkenntnisskraft lediglich eine Erweiterung ihres Gebietes, nach der Seite des Bösen nämlich erfahren hätte, und ungestört in ihrem frühern Besitzstand geblieben wäre. Prosper hat allerdings

---

[1] Conl. VIII, 21.

[2] Ibid. VIII, 23: ‚Deus hominem creans omnem naturaliter ei scientiam legis inseruit.‘

[3] Ibid. XIII, 12.

den Cassianischen Satz: ,Das Wissen des Guten, das er besass, verlor er nicht', gegen die Annahme einer Erbsünde bei unserem Verfasser ausgedeutet[1], statt unter dem ,Guten' die sittliche Anlage überhaupt zu verstehen, was auch unzweideutig aus dem Zusammenhang des Kapitels hervorleuchtet. Zum zweiten hebt Cassians Erläuterung der paradiesischen Strafsentenz hervor, dass von jenem Augenblick an das Gesetz des Zwiespaltes in die Glieder aller — durch den ersten Sündenfall — sterblich gewordenen eingesenkt wurde, ein Gesetz, das sie von der Gottschauung abhält, das auf dem verfluchten Erdreich der Gedanken nach Erkenntniss des Guten und Bösen Dornen und Disteln sprossen lässt, deren Stacheln den von Natur uns innewohnenden Samen der Tugend ersticken[2]. An einer andern Stelle, wo er davon spricht, dass Christus wahres Fleisch annahm und wahrer Mensch ward, betont er im Gegensatz zu der menschlichen Natur, dass wie sein Fleisch nicht der Sünde, so seine Seele nicht der Unwissenheit unterlag[3]. Der ursächliche Zusammenhang zwischen der Sündhaftigkeit und der geistigen Gebrechlichkeit spricht sich in dieser Gegenüberstellung deutlich aus. Christus lässt er aus demselben Grund von der ,naturalis pervagatio mentis' aller übrigen Menschen bewahrt bleiben[4].

Die tiefste Erschütterung durch den Sündenfall erfuhr die Willenskraft; ,a naturali discessit libertate'[5]. Die erste Sünde machte den Menschen für seine thatsächliche Zielbestimmung unfähig. Die natürliche Freiheit ist hier nichts anderes als eine der menschlichen Natur nach der schöpferischen Absicht Gottes zur Verwirklichung der ihr gesetzten Lebensaufgabe zukommende Beschaffenheit. Natürlich ist hier im Sinne von ,ingenita' gebraucht[6].

---

[1] Prosper, Contr. Coll. c. 20. [2] Conl. XXIII, 11. [3] Ibid. XXII, 11.

[4] Ibid. XXIII, 8. Vgl. auch oben S. 33 f. die Folgen des Zwiespaltes für das Erkenntnissvermögen.

[5] Conl. XXIII, 11; XXIII, 13; III, 15; XIII, 6.

[6] Diese Ausdrucksweise war damals keineswegs auffällig. Augustin nennt den Urstand selbst eine ,naturalis institutio', gebrauchte die Bezeichnung ,bonum naturae'. Die Befähigung des ersten Menschen für das jenseitige Leben nannte er eine ,naturalis possibilitas'. Vgl. darüber

Die ganze Natur fiel dem Gesetz des Todes anheim durch die freiwillige Preisgabe ihrer übernatürlichen Befähigung an den Teufel[1]. Die Allgemeinheit des Todes ist das sichtbare Kriterium für die Allgemeinheit der Erbsünde[2]. ‚Denn alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott' (Rom. 5, 12). Allen ohne Ausnahme gilt das göttliche Wort: ‚Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid' (Matth. 11, 28)[3]. Unfähig für ihren thatsächlichen sittlich-religiösen Beruf, wie

---

Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach dem hl. Augustin, Freibg. 1871, S. 134 ff.; Schell, Dogm. II, 319 f.; Simar, Dogm., S. 339. Prosper, C. coll. X, 3 scheint sogar die urständliche Ausstattung zur Natur zu rechnen. ‚Omni vitio carentem creatum esse primum hominem, in quo omnium concreata natura est ... si auxiliantem sibi Deum non desereret, posset in bonis, quae naturaliter acceperat, perseverare.'

Vgl. Cass. Conl. XXIII, 12: ‚Invitos ad ingenitam libertatem revocare non debuit.' Natürlich nennt C. dasjenige, was der jedesmaligen Natur, sei es in dem Zustand der ursprüngl. Gerechtigkeit oder im Zustand der Erbsünde, entspricht. Vgl. oben Cass. Bemerkung von der Concupiscenz als einem uns eingesenkten Naturgesetz. S. 27.

[1] Conl. VIII, 25.

[2] Ibid. V, 6: ‚Per illum omne genus hominum condemnatur'.

[3] Der Verf. lässt alle insgesamt entweder mit der Erbsünde oder mit persönlich begangener Sünde ‚vel originali vel actuali peccato' (Conl. XIII, 7) beladen sein. Wiggers II, S. 70 f. meint zu der Stelle abgesehen von den textkritischen Bedenken über deren Echtheit, ‚dass Cassian in den angezogenen Worten eigentlich nicht eine Erbsünde behauptete, sondern nur ex concessis gegen den Particularismus in der Gnadenwahl disputirte. Wenn man nicht eine allgemeine Berufung zugibt, wollte Cassian sagen, so kann man auch nicht eine allgemeine Erbsünde annehmen. Er erwähnte also des peccati originalis nur als einer von andern aufgestellten Hypothese'. Nach ihm argumentirte Münscher I, S. 412 in derselben Weise. Nun aber führt Wiggers II, S. 123 die Annahme einer allgemeinen Gnadenwahl als des Cass. eigene Hypothese gegenüber Augustin auf. Cass. weist eben in dem angezogenen Kapitel zuerst die allgemeine Berufung nach aus 1 Tim. 2, 4 und Matth. 11, 28, stellt dann dieser die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit gegenüber, die ebenso feststeht wie die erstere. Von derselben Stelle bemerkt Wiggers weiter (ibid.): „Wenn er aber nicht alle im allgemeinen, sondern nur einige herzuruft, so folgt, dass nicht alle belastet sind mit der Erb- und der wirklichen Sünde und jener Ausspruch nicht wahr sei: ‚Omnes peccaverunt et egent gloria Dei', und dass man nicht glauben dürfe, dass der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen sei."

sie war, und der verdienten Knechtschaft und dem ewigen Verderben anheimgegeben, konnte die Menschheit nur durch die Gnade des Herrn, ‚der allein ohne Sünde war', zurückerhoben werden in den frühern Stand ihres sittlichen Könnens[1]. Es geschah dies durch die sühnende und heilende Kraft des Kreuzopfers[2].

Viertes Kapitel.

Die sittliche Anlage des Menschen nach dem Sündenfall.

Der erste Sündenfall hat den Menschen für seine Zielbestimmung zwar unfähig gemacht, damit aber die Natur des Menschen, seine geistigen Anlagen nicht zerstört. Der Mensch besitzt nach wie vor das Erkenntnissvermögen und die freie Willensbestimmung, wenn auch durch die Erbschuld geschwächt. Je nach dem Standpunkt und der Art der Gegner wurden diese Anlagen nach ihrer sittlichen Bedeutung verschieden behandelt. Augustin legte im Gegensatz zu der naturalistischen Denkweise des Pelagianismus den Hauptnachdruck auf die sittliche Ver-

---

[1] Inst. III, 3. Conl. XIII; bes. Conl. XXIII, 12: ‚Oportebat enim eius suholem tamdiu sub avita condicione durare, quo usque eam de originalibus vinculis liberatam in antiquum libertatis statum prioris domini gratia pretio sui sanguinis reformaret.' Vgl. De incarn. IV, 12: ‚Non est autem humanae opis redimere populum a captivitate peccati, quod illi soli utique possibile est, de quo dictum est: Ecce agnus Dei etc. Vgl. hierzu Alard. Gaz., Comment. col. 93 Anm. a. Vgl. ferner De incarn. V, 15: ‚Quia nullus solvere vinctos possit, nisi immunis a vinculis, nullus eximere peccatores, nisi peccato carens; nemo enim liberare aliqua re quemquam potest, nisi ea re ipse liber sit qua a se alius liberatur.'

[2] Conl. III, 15; XIII, 6. Inst. III, 3: ‚Expolians principatus ac potestates traduxit palam (Col. 2, 15) universosque nos obnoxios atque constrictos insolubilis chirographi debito liberavit, tollens illud de medio et crucis suae adfigens tropaeo.' Diesem Gedanken hatte sein Lehrmeister einen oratorischen Ausdruck verliehen. Chrys., Hom. 30 in Gen. n. 1 (M. 53 col. 273 sq.) nennt die Karwoche deshalh gross, weil in ihr der tägliche Kampf abgeschlossen, der Tod vernichtet, der Fluch gelöst, die Tyrannei Satans gebrochen, seine Waffenrüstung zerschmettert, der Mensch mit Gott versöhnt, der Himmel zugänglich gemacht wurde. Der Gott des Friedens stellte allenthalben den Frieden her: ὁ τῆς εἰρήνης Θεὸς εἰρηνοποίησε τὰ ἄνω καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

derbtheit, die absolute Unfähigkeit des Willens zum Guten und dies zuweilen in einer Weise, dass er die Existenz des freien Willens zu gefährden scheint[1], da er nur die Kraft des Willens

[1] Aug., C. du. epp. Pelag. II, 9: ‚Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus: sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.‘ Vergl. Aug., De spir. et lit. 3. ‚Denn auch der freie Wille vermag nichts anders als zu sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen ist‘ etc. Andere diesbezügl. Stellen s. Wiggers I S. 132—138. Ohne die doppelte Ordnung des Guten zu berücksichtigen, sagt Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, 2 Bde., Breslau 1844, Bd. 2, S. 48 über die Augustin. Fassung der Freiheit: ‚Diese Freiheit des Willens (das Vermögen des Menschen, sich in der Alternative des Guten und Bösen zu entscheiden) ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens, sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen; was davon übrig geblieben, die negative Seite, ist eben die blosse Form der Spontaneität im Bösen, welche freilich so gut wie die von Aug. behauptete Freiheit des Menschen bei der Aufnahme der unwiderstehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet in einen subjectiven Schein, ohne irgend eine wirkliche Causalität sich auflöst.‘

Im Gegensatz zur Theologie der Vorzeit hatte der hl. Augustin das Dogma von der Gnade systematisch behandelt und ihm eine tiefere speculative Basis geschaffen. In der Formulirung desselben wirkte seine Gegnerschaft zum Pelagianischen Naturalismus verschärfend ein. Ohne Rücksichtnahme auf das Ganze und den eng geschlossenen Zusammenhang scheinen einzelne Stellen in der That die Unwiderstehlichkeit der Gnade zu behaupten. Es sei beispielsweise auf folgende hingewiesen: ‚Die göttliche Gnade wirkt unausweichbar und unüberwindlich (indeclinabiliter et insuperabiliter) auf den Willen des Menschen. Dem Stärksten überliess Gott zu thun, was er wollte; den Schwachen behielt er es vor, dass sie durch das Geschenk seiner Gnade das Gute unüberwindlich (invictissime) wollten und das Böse unüberwindlich (invictissime) nicht wollten.‘ De corrept. et grat. c. 12, n. 38. (Ueber das insuperabiliter, dessen Emendationsversuche und dessen Erläuterung s. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch., 3. A., Freibg. 1884, Bd. I, S. 436, Anm 3.) Ferner: ‚Man darf nicht zweifeln, dass dem Willen Gottes der menschliche Wille nicht widerstehen könne.‘ Ibid. 14. ‚Welches ist das Verdienst des Menschen vor der Gnade, durch welches ihm Gnade zu theil werde, da all unser Verdienst nur die Gnade in uns hervorbringt und Gott, wenn er unsere Verdienste krönt, nichts anderes krönt als seine Geschenke.‘ Ep. 194, 5. Mehreres darüber zusammengestellt ap. Wiggers I, S 264 ff.

zum Bösen gelten lassen will. Von seinem theologischen Gesichtspunkt aus erschien ihm eben dasjenige als gut, was der thatsächlichen Endbestimmung des Menschen entsprach. Die Fähigkeit aber, dieser entsprechend zu handeln, war in der Erbsünde verloren gegangen. Der Mensch war ihm fortan ein todtes Gebilde[1]. Von dieser Anschauung empfängt auch seine Sentenz bezüglich der Werke der Ungläubigen, überhaupt des ausserhalb der Gnade stehenden Willens als Sünde[2] ihr wahres Licht.

Absichtlich vermeidet Cassian eine so schroffe Ausdrucksweise; seine oppositionelle Stellung zu Augustin ist gerade in diesem Punkte der sittlichen Güte des Menschen häufiger ersichtlich, woraus sich die Anklänge an pelagianische Formen und Bilder erklären. Sein erstes Axiom lautet dahin, dass die menschliche Natur nicht todt, sondern verwundet ist. Die Wunden an ihr sind die Laster, die infolge ‚des beklagenswerthen Risses' einen naturhaften Anhaltspunkt in ihr besitzen[3], im allgemeinen die Hinneigung zum Bösen[4]. Christus ist ihm daher vorzüg-

---

[1] Aug., De nat. et grat., c. 23 n. 25: ‚Opus habet vivificatore, quia mortuus est.'

[2] Aug., De nupt. et conc. 3 n. 4; zu Rom. 4, 23: ‚Omne quod non ex fide est, peccatum est' bemerkt er, dass zwischen dem Gut, das die Ungläubigen besitzen (Seele, Fähigkeiten u. s. w.), was eine Gabe Gottes ist, und dem, was sie thun, zu unterscheiden sei. Letzteres ist Sünde. ‚De his autem, quae faciunt dictum est: Omne quod non est ex fide, peccatum est.' Vgl. De nat. et grat. c. 66 n. 79 und c. 67 n. 80, wo er die Bethätigung der Freiheit ausserhalb der Gnade als eine sündhafte bezeichnet. Vgl. ferner De grat. et lib. arb., c. 22 n. 41, wo er sich in gleichem Sinne ausspricht.

[3] Conl. V, 6: ‚Non enim ignitos aculeos concupiscentiae carnalis expertus est, qui etiam nolentibus nobis natura iam administrante consurgunt.' Conl. XVIII, 16: ‚Cetera enim venena serpentum, i. e. carnalium peccata vel vitia, a quibus ut cito involvitur ita facile expurgatur humana fragilitas, habent aliqua vulnerum suorum in carne vestigia.' Aus diesem Grunde unterscheidet er Conl. V, 2 die Laster in natürliche und aussernatürliche, je nachdem deren Same und Anregung unmittelbar in ihr liegen oder nicht. Zu den natürlichen rechnet er vornehmlich die Gastrimargie und die Fornicatio, ibid. V, 4: ‚Gastrimargia et fornicatio cum naturaliter nobis insint.' Vom Zorn sagt er V, 8: ‚Originale videtur in nobis seminarium possidere.' Vgl. Inst. V, 6.

[4] Conl. III, 12; XVIII, 16: ‚Nemo enim mihi magis quam sensus meus, qui mihi est vere intimus domesticus, adversatur.' Conl. V, 16:

lich Arzt[1], seine Gnade Arznei[2]. Wenn auf der einen Seite die Wunden der Natur der Sünde Thor und Thür öffnen, so ist der Mensch auf der andern Seite vermöge seiner Wesensbeschaffenheit nicht allein zum Bösen befähigt, sondern er besitzt von Natur — auch nach dem Fall — in seiner geistigen Anlage den Samen der Tugenden[3]. Dieses natürliche Saatkorn

---

,Fortior enim militat in membris nostris oblectatio carnalium passionum quam studia virtutum.' Vgl. bes. Inst. VI, 12: ,Cor namque est aegrum et saucium libidinis telo...'

[1] Conl. XIX, 12: ,In veritate quaerentibus medicinam remedia curationum ab illo verissimo animarum medico deesse non possunt.' II, 13; XIII, 7. Vgl. Chrys., Hom. 19 in Gen. n. 2 (M. 53, col. 160).

[2] Conl. XVII, 12; XIX, 12. Inst. VI, 12.

[3] Conl. XIII, 12: ,Dubitari . . . non potest inesse quidem omni animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta; sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire.' Diese Stelle ist sehr früh der Gegenstand eines heftigen Angriffs geworden von seiten Prospers, C. coll., c. 14 n. 2: ,Definisti tam incolumes esse omnium hominum animas naturaliter, quam fuit primi hominis ante peccatum, dicendo: Dubitari ergo non potest, inesse omni animae naturaliter virtutum semina' etc. Zur Begründung hatte er ibid. c. 13 n. 1 schon bemerkt: ,Virtutes cum vitiis habitare non possunt... Virtus namque principaliter Deus est... Huius cum participes sumus, habitat Christus in nobis, qui est Dei virtus et sapientia (1 Cor. 1, 24).'

Cassian fasst als semina virtutum nicht die thatsächlich in der Seele schlummernden übernatürlichen Tugenden, sondern die in der natürl. sittlichen Anlage gegebene Hinordnung zu den Tugenden, ähnlich wie Tertullian, Apol. 17, die ,anima naturaliter christiana' und selbst Prosper, C. coll. 13, 2: ,Remansit autem ei rationalis animus, qui non virtus, sed virtutis habitaculum est.' Vgl. auch Chrys., Hom. 2 in Ephes. n. 3 (M. 62, col. 20): ,Ὁρᾷς ὅτι πρὸς τὴν ἀρετὴν ἔχομεν ἀπὸ τῆς φύσεως σπέρματα.' Hom. 67 in Gen. n. 4 (M. 53, col. 571): ,Ἕκαστος ἡμῶν ἐν αὐτῇ τῇ φύσει ἐναποκειμένην ἔχει τὴν γνῶσιν τῆς ἀρετῆς.' Vortrefflich hat Jansenius uns. Verf. gegen die Anschuldigung seines Zeitgenossen in Schutz genommen. De Haer. Pelag. l. VIII, c. 13, p. 505; De statu nat. laps. l. IV, c. 16, p. 623 sq.: ,Nam tale virtutum operumque bonorum semen non est aliud quam ipsa natura rationalis, quatenus est imago Dei, in qua naturae lex non omnino deleta est... Nec Augustinus tantum, sed et alii nonnulli sancti Patres naturalia virtutum semina in humana natura posuerunt', so Joh. Damasc. l. 3 orth. fid. c. 14, Basil. c. 2 Reg., Hieron. Inc. l, Ep. ad Gal. Vgl. auch Schell, Dogm. l, S. 196: ,Die übernatürliche Ordnung ist demnach nicht eine schlechthin

der Tugend scheint dasselbe zu bedeuten, wie das Fünkchen guten Willens[1], das entweder unserer eigenen Initiative entspringt oder welches der Herr aus dem harten Kieselstein unseres Herzens herausschlägt. Die beiden bildlichen Ausdrucksweisen sprechen den Gedanken aus, dass die wenn auch verderbte Natur des Menschen die Grundvoraussetzung alles religiösen und sittlichen Lebens bildet und dies nicht in rein passiver Weise. Im Erkenntnissvermögen ist diese zunächst verwirklicht durch dessen Antheilnahme an Gottes ewigem Gesetz, dem Naturgesetz, dem der Mensch nicht in blosser Passivität unterliegt, das er vielmehr bewusst und frei erfüllt. Die Fortdauer des Naturgesetzes über das Paradies hinaus ist Cassian der untrüglichste Beweis für die fernere Erkenntnissfähigkeit des Guten im Menschen[2]. Mit grösserem Nachdruck hatte sein Lehrer die natürliche Befähigung des Menschen betont[3]. Er stellt die Heiden, welche das Naturgesetz erfüllen, über die Juden trotz des geoffenbarten Gesetzes[4], weil diesen die Erfüllung leichter und bequemer war. Von dem Gesetz sagt er weiter, dass für dasselbe Gewissen und Vernunft genüge. In der Ausführung des Apostels über das ‚opus scriptum in cordibus' erblickt er eine Bestätigung für die natürliche hinreichende Befähigung, nach Tugend zu streben und das Laster zu vermeiden. Denn was von Gott geoffenbart ist, war ihnen bekannt, sie besassen die Unterscheidungskraft zwischen Gut und Bös und haben mittels derselben andere gerichtet[5].

überraschende Aeusserung göttlichen Wohlwollens, der jeder Anhaltspunkt in der menschlichen Natur fehlt, sondern in des Menschen persönlicher Würde wohlbegründet, welche eben in der Bestimmbarkeit des Geistes zu allem Wahren und Guten besteht, wenn die Verwirklichung auch über das Mass menschlicher Kraft und menschlichen Anspruchs hinausgeht.'

[1] Conl. XIII, 7: ‚Cuius benignitas cum bonae voluntatis in nobis quantulamque scintillam emicuisse perspexerit vel quam ipse tanquam de dura silice nostri cordis excuderit.'

[2] Ibid. XIII, 12; VIII, 23.

[3] Chrys., Hom. 3 in ep. ad Phil. n. 3 in c. 1, 22 (M. 62, col. 202), Hom. 4, ibid. n. 4; Hom. 9, ibid. n. 2; Hom. 3 in Rom. n. 2 in 1, 19 u. 22.

[4] Chrys., Hom. 6 in Rom. n. 21.

[5] Chrys., Adv. oppugn. vit. monast. l. III n. 21 (col. 385); Hom. 5 in Rom. n. 16.

Der Cassian. Satz: ‚Concepit ergo Adam post praevaricationem quam non habuerat scientiam mali, boni vero quam acceperat scientiam non amisit'[1], will analog der eben dargelegten sittlichen Befähigung überhaupt die principielle Anlage für die Erkenntniss des Guten vertheidigen, was sich in der Existenz des Naturgesetzes und seiner Verantwortlichkeit (Rom. 2, 14 ff.) ausspricht. Gott strafte vor und nach der Sündfluth die Uebertreter des natürlichen Gesetzes, weil sie keine Entschuldigung für die Strafe hatten[2].

Ein anderes Argument für ‚die Möglichkeit des Guten' im Menschen leitet er aus der Anweisung des Herrn an seine Propheten ab, die Juden ihrer geflissentlichen und nicht natürlichen Blindheit zu beschuldigen. ‚Höret, Taube, und machet eure Augen zum Sehen auf. Wer anders ist taub als mein Knecht und wer anders blind als derjenige, zu dem ich meine Boten sende' (Ies. 42, 18 f.). Damit man ja nicht die Blindheit derselben der Natur statt ihrer Absicht zuschreibe, sagt er anderswo: ‚Führe heraus das blinde Volk, das Augen hat, das taube, das Ohren besitzt' (Ies. 43, 8)[3]. Im Neuen Bund ist das Strafwort des Heilandes an die Pharisäer: ‚Warum urtheilt ihr nicht aus euch selbst, was gut ist' (Luc. 12, 57), ein Zeugniss für dieselbe Thatsache. Der Herr hätte ihnen jedenfalls diesen Vorwurf nicht gemacht, wenn er nicht gewusst hätte, dass sie mit ihrem natürlichen Urtheilsvermögen das, was billig und recht ist, unterscheiden könnten[4]. Im Anschluss an den Beweis dieser natürlichen Anlage warnt unser Verfasser vor einer derartigen Beziehung aller Verdienste der Heiligen auf den Herrn, dass wir nur das, was schlecht und verkehrt ist, der menschlichen Natur zuschreiben[5]. Unter den von Prosper, Contr. coll. cap. 20, zusammengestellten Irrthümern findet sich auch dieser Satz, später als eine Stütze für seinen Vorwurf der Pelagianischen Tendenz Cassians[6]. Dabei unterstellt er unserem

[1] Conl. XIII, 12. [2] Ibid. VIII, 24.

[3] Andere Beweisstellen aus der Schrift für die absichtliche Blindheit nach C. Jer. 5, 21; Matth. 13, 13; Ies. 6, 9 f.

[4] Conl. XIII, 12. [5] Ibid.

[6] Prosp., C. coll., c. 21 n. 1: ‚Dignum quippe est, ut quorum sequuntur sententiam, imitentur insaniam.' Vgl. ibid. c. 11 n. 2 zu

Verfasser die von den Pelagianern vertretene Selbstgenügsamkeit[1] des Willens wie zum Schlechten so zum Guten. An andern Stellen fühlt Prosper wieder seine Uebertreibung und meint, dass er wenngleich nicht mit der orthodoxen Lehre doch auch nicht mit den Pelagianern übereinstimme[2]. Ausser seiner Ansicht von der Erbsünde und ihren Folgen, seiner formellen Abweisung[3] dieser rationalistischen Heilsmethode ist für die Beurtheilung dieses Grundsatzes die Unterscheidung des natürlich und übernatürlich Guten bei Cassian von besonderem Belang[4]. Er weist für das Verständniss des Paulinischen Wortes: ‚Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich hasse' (Rom. 7, 19), auf den Charakter und die Ordnung des Guten hin, von dem der Apostel spricht. Denn, sagt unser Kirchenschriftsteller, wir kennen vieles, was gut ist, von dem wir nicht läugnen dürfen, dass der hl. Apostel und alle Männer von seinem Verdienst es von Natur besessen oder durch die Gnade erreicht

---

Conl. XIII, 12: ‚Unde cavendum est' etc. ‚Quid evidentius, quid expressius secundum Pelagii Coelestiique commentum ab ullo eorum discipulo potuit definiri.' Daraus leitet er ferner ibid. den übertriebenen Schluss ab: ‚Vult nos gratiam Dei non ad singulos actus accipere ac proinde non pro omni opere bono semper orare . . . et ideo in aliquibus oporteat nos adiuvari, ut possibilitas fiat per gratiam, quod non erat impossibile per naturam.' Vgl. auch Carm. de ingr., v. 684—687; 801; 126 sqq.

[1] Aug., De gr. et lib. arb., c. IV n. 6. Vgl. De gr. Chr. et pecc. orig. I, c. 18, n. 19: ‚Habemus autem possibilitatem utriusque partis a Deo insitam velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum.'

[2] Prosp., C. coll. 3, 1: ‚Nec cum haereticis tibi nec cum catholicis plena concordia est.' Vgl. ibid. 12, 1.

[3] Conl. XIII, 16.

[4] Der Mangel dieser Unterscheidung wurde für Prosper der Hauptanstoss an Cassians Lehre vom freien Willen. C. Coll. 13, 3 macht er nur die Gegenüberstellung von Gott und Teufel, himmlischer und teuflischer Weisheit. Vgl. ibid. 11, 1. Auch der hl. Aug. übergeht in der Regel diese Unterscheidung. So insinuirt er De grat. Chr., c. 19 die Ansicht, dass nur der im Stand der Gnade befindliche Mensch Gutes vollbringen könne, der andere nur Schlechtes.

haben[1]. Natur und Gnade sind die zwei Quellen des Guten im Menschen, jede in ihrer Weise, — ist ein bei Cassian unter mannigfachen Formen wiederkehrender Gedanke[2].

Neben dem Naturgesetz besitzt der Mensch in der sittlichen Ordnung eine natürliche Gotteserkenntniss, die eben eine Seite am Naturgesetz darstellt. Sie wird aus der Betrachtung des physischen und moralischen Weltkosmos gewonnen, letzteres vorzüglich aus dem Walten der göttlichen Vorsehung über den Menschen[3]. Diesen Weg der Gotteserkenntniss hatte vor

---

[1] Conl. XXIII, 2: ‚Multa enim novimus bona, quae beatnm apostolum omnesque illius meriti viros et habnisse per naturam et adquisisse per gratiam negare non possumus.‘

[2] Iibid. XIII, 9: ‚Ut autem evidentius clareat etiam per naturae bonum, qnod beneficio creatoris indnltnm est, nonnumquam bonarum volnntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur ad consummationem virtutum pervenire non possunt.‘ In dieser Aufstellung erblickt Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte, 3. A., Freiburg 1884, Bd. I, S. 439, Anm. 1, die Hauptstelle für seine semipelag. Denkweise. Die Tendenz dieser Stelle ist dieselbe wie diejenige des ganzen Kap. XIII, 12, dessen Grundton sich gegen die Annahme einer völligen sittlichen Unfähigkeit wendet. Zu Eingang desselben bemerkt er: ‚Nec enim talem Deus hominem fecisse credendus est, qui nec velit umquam nec possit bonnm. Alioquin nec liberum ei permisit arbitrium, si ei tantnmmodo malnm ut velit et possit, bonum vero a semet ipso nec velle nec posse concessit.‘ Mit ähnlichen Gründen vertheidigte Pelagins die Freiheit des Willens. Ep. ad Demetr., c. 8: ‚Neque vero nos ita defendimus naturae bonum, ut eam dicamus malum non facere posse, qnam ntiqne boni et mali capacem etiam profitemur, sed ab hac eam tantummodo iniuria vindicamus, ne eius vitio ad malum videamur impelli, qui nec bonum sine volnntate faciamus nec malum.‘ Vgl. ibid. c. 2 u. 3. Der Unterschied in der Auffassung des Cass. von derjenigen des Pelagins besteht in der Ordnung des in Rede stehenden Guten. Cass. nahm eine doppelte Ordnung des Gnten an, während Pelag. diese Scheidung nicht anerkannte. Diese Annäherung unseres Verf. an Pelagianische Ausdrucksweise erklärt sich aus dem polemischen Charakter des fraglichen Kap. gegen Angustin, dessen Namen er aber in seiner ganzen Schrift verschweigt. Einen Beweis für den genannten Charakter bietet auch die Stelle: ‚Neque enim aut soli David bonum ex semet ipso cogitare concessnm est, aut nobis, ne qnid boni umquam sapere aut cogitare possimus, natnraliter denegatur.‘

[3] Conl. XII, 12; XXIII, 3; I, 15: ‚Contemplatio vero dei mnltifarie concipitur, nam deus non sola inconprehensibilis illius substantiae suae

ihm der hl. Chrysostomus gezeichnet. Von Anbeginn, sagt dieser, hat Gott seine Erkenntniss in die Menschen gelegt. Wenn die Heiden den wahren Gott nicht anerkennen, so ist es nur deshalb, weil ihr Stolz sie zur Verblendung gebracht hat. Denn die Schöpfung ist so vor den Menschen hingestellt, dass der Philosoph und der gemeine Mann, der Scythe und der Barbar mit leiblichen Augen ihre Schönheit schauen und sich so zur Erkenntniss Gottes aufschwingen können[1]. Auch der Contact mit der Schöpfung selbst, mit ihren zahllosen Uebeln ist hinreichend, um den Menschen von den Geschöpfen loszureissen und ihn zu Gott hinzuwenden[2]. Daraus ist ebenfalls ersichtlich, warum es keinen Menschen gibt, wenn er auch noch so schlecht ist, der nicht irgend welches Gute aufzuweisen hätte[3]. Diese Auffassung von dem sittlichen Naturgesetz als der Grundlage und dem Anknüpfungspunkt für eine höhere Ordnung war längst vorher von den Apostol. Constitutionen ausgesprochen worden[4].

---

admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est, sed etiam creaturarum suarum magnitudine vel aequitatis suae consideratione vel cotidianae dispensationis auxilio pervidetur ...'

Cassian spricht hier deutlich die dreifache Gotteserkenntniss in der Anschauung, durch die Natnr und die Gnade aus mit ihrem zweifachen Ausgangspunkt der Welt der äussern Erfahrung — magnitudo creaturarum — und des innern Bewusstseins — aequitatis suae consideratio —. In dem nämlichen Kap. I, 15 entwickelt er in herrlicher Weise die in jener dreifachen Richtung: Anschauung, Natur, Gnade, thätige Wesenheit Gottes.

[1] Chrys., Hom. 3 in Rom. n. 2. Vgl. Hom. 2 in Gen. n. 3 (M. 53, col. 30); Hom. 5 in Gen. n. 5, (col. 52).

[2] Chrys., Adv. oppugn. vit. monast. III, n. 21, (col. 385).

[3] Chrys., De Laz. concio VI, n. 9 (M. 48, col. 1041 sq.).

[4] Apost. Const. VI, 19: *Ἐγνόντες γὰρ θεὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν σύμπασαν αὐτοῦ οἰκονομίαν ἀρχῆθεν γεγενημένην, ὅτι δέδωκε νόμον ἁπλοῦν εἰς βοήθειαν τοῦ φυσικοῦ, καθαρὸν σωτήριον, ἅγιον, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα ἐγκατέθετο.* Migne s. g. I, col. 961. Verschieden von dieser Auffassung war die Pelagianische, da sie dem Naturgesetz eine selbständige Bedeutung zuschrieb und in Christus nur den Wiederhersteller dieses Gesetzes sah. Vgl. Aug., De pecc. orig., c. 26 n. 30: ,Non igitur sicut Pelagius et eius discipuli tempora dividamus dicentes, primum vixisse iustos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Ex natura

Die natürliche Erkenntnissfähigkeit des Menschen erreicht bei Cassian dadurch ihren Gipfelpunkt, dass er dieselbe für eine Quelle unserer Gedanken erklärt. Gott, Teufel und wir selbst bilden das dreifache Princip unserer Gedanken. Aus Gott sind sie, wenn uns dieser durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes heimsucht, uns zu einem höhern Fortschritt hinaufhebt, mit heilsamer Reue über die frühere Nachlässigkeit uns züchtigt oder uns die himmlischen Geheimnisse aufschliesst und unser Vorhaben zu bessern Thaten wendet und den Willen umkehrt. Vom Teufel stammen die Gedanken, wenn er uns durch die Ergötzung an den Lastern und durch geheime Nachstellungen zu Falle zu bringen sucht, indem er uns mit List und Verschlagenheit das Böse für Gutes trügerisch vorhält und sich für uns in einen Engel des Lichtes kleidet. Aus uns entspringen sie aber, wenn wir uns an das, was wir thun oder gethan und gehört haben, in natürlicher Weise erinnern[1]. Wie ein Mühlstein von dem andrängenden Wasser bewegt wird, so ist unser Herz von einer Gedankenwelt rings umgeben. Wie es aber dort in der Hand des Geschäftsführers ruht, ob er Weizen oder Gerste oder Trespe mahlen will, so steht es hier in unserer Gewalt, welcherlei Gedanken wir zulassen oder abwehren wollen. Allerdings ist letztere Arbeit bedingt von beständigem Fleisse und der Anwendung energischer Gegenmittel, als Betrachtung der Schriften, Erinnerung an geistige Dinge[2]. Die Gedanken selbst müssen genau geschieden und gesichtet werden, damit nicht minder-

scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data. Tunc enim, aiunt, duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege litterae, sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura iam decolor, lex ei addita est, qua velut luna fulgori pristino detrita rubigine reddetur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit et tamquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.' Damit hatte Pelagius das Naturgesetz zum Princip der Rechtfertigung ausserhalb der Gnade erhoben, während Cass. das natürliche Sittengesetz als das letzte Ueberbleibsel der vernünft. Natur des Menschen und als den naturgemässen Anknüpfungspunkt für das Gesetz und die Gnade betrachtete.

[1] Conl. I, 19. [2] Ibid. I, 18.

werthige unter einem gleissenden Bild Eingang finden. Hierbei hat die Erkenntnisskraft nach Art eines Geldwechslers das echte Gold der Gedanken vom unechten, das gesetzlich geprägte von der Falschmünzerei zu unterscheiden[1]. Cassian will damit nicht behaupten, dass eine solche Unterscheidungsfähigkeit des Natürlichen vom Uebernatürlichen ohne die Beihilfe der Gnade möglich sei. Es widerstritte dies seiner sonstigen Auffassung, dass zu allem, was sich auf das Heil erstreckt, die Gnade unentbehrlich ist[2]. Ueberdies legt er das Erkenntnissvermögen von einem empirischen Gesichtspunkt dar, in seinem Verhältniss nämlich zu der Bestimmung des Mönches, wie dasselbe seiner Natur gemäss und unter dem Einfluss göttlicher Eingebung sich zur Annahme oder Verwerfung von neu aufsteigenden Gedanken stellt.

Das Hauptgewicht für das sittliche Vermögen legt Cassian auf die Willensfreiheit, die unmittelbare Basis wie jeder moralischen Bethätigung so besonders der höhern Ascese. Obwohl diese Fähigkeit von dem Sündenfall am empfindlichsten getroffen wurde — ‚a naturali discessit libertate' — und sie gleichsam das Verkaufsobject[3] bei dem unseligen Handelsabschluss mit dem Teufel bildete, so betont Cassian trotzdem in einem fort ihr ferneres Zurechtbestehen und verwahrt sich gegen die Beeinträchtigung ihrer Bethätigungssphäre gegenüber einer einseitig angenommenen Alleinwirksamkeit der Gnade.

---

[1] Conl. I, 20—22, bes. I, 22: ‚Erit ergo hoc quadripertito ... necessaria nobis ista discretio, id est ut primum materia nos auri veri fucatique non lateat, secundo ut has easdem cogitationes, quae mentiuntur opera pietatis tamquam adulterina nomismata et paracharaxima reprobemus, utpote quae falsam imaginem regis non legitime signata contineant vel illa, quae in auro pretiosissimo scripturarum vitioso et haeretico sensu non veri regis sed tyranni praeferunt vultum, similiter discernentes refutare possimus sive illa, quorum pondus ac pretium aerugo vanitatis adrodens ex agio seniorum non sinit adaequari, ut nomismata levia atque damnosa minusque pensantia recusemus, ne in illud incidentes quod observare tota virtute praecepto domini commonemur, cunctis laborum nostrorum meritis stipendiisque fraudulemur.' (Matth. 6, 19.) Diese Stelle bietet zugleich eine Probe seiner bilderreichen Sprache.

[2] Conl. XIII, 3, 6; III, 16. Vgl. S 85 ff.

[3] Conl. XXIII, 12.

Worin beruht nun das Wesen dieser Cassianischen Freiheit? Bei seiner Erklärung des Paulinischen ‚caro concupiscit' etc. (Gal. 5, 17) stellt er den menschlichen Willen in eine gewisse parteilose Mitte zwischen die beiderseitige Concupiscenz des Fleisches und des Geistes. Derselbe freut sich weder an den Lastern, noch pflichtet er der mühsamen Erstrebung der Tugenden bei, indem er sich so von den fleischlichen Leidenschaften fern zu halten sucht, ohne damit die für die Erreichung geistiger Anmuthungen und geistiger Disposition nothwendigen Beschwerden auf sich zu nehmen. Der Wille möchte einestheils ohne Züchtigung des Fleisches die Reinheit des Körpers erlangen, andererseits ohne die Mühe der Nachtwachen die Reinheit des Herzens erwerben, mit der Ruhe des Fleisches an geistigen Tugenden überströmen, ohne jeden Tadel die Gnade der Geduld besitzen, die Demuth Christi ohne Preisgabe der weltlichen Ehre üben, die Einfalt der Religion mit dem weltlichen Ehrgeiz verbinden, Christus für Menschenlob und Menschengunst dienen, die Wahrheit streng sagen, ohne bei jemand auch nur leise anzustossen, kurz: der Wille möchte die zukünftigen Güter gewinnen, ohne die gegenwärtigen zu verlieren[1]. Diese aus einer abstracten Vorstellungsweise resultirende Unentschiedenheit des Willens für das eine und das andere ist nicht im Sinne des Pelagius als reines indifferentistisches Wahlvermögen, als gleichmässige ‚possibilitas boni et mali'[2] zu fassen. Denn Cassian verweist, abgesehen von der von Pelagius vertretenen vollen Integrität des Willens zum Guten und Bösen[3], sogleich auf den thatsächlichen Kampf unserer Natur, der diese im geistigen Strebevermögen ruhende Lauheit[4], die weder warm noch kalt ist und darum vom Herrn verabscheut wird, aufrüttelt. In diesem Seelenstreit und Sinnenkampf hat der Wille die Rolle eines Regulators; nach dem Ausdruck Cassians ist er

---

[1] Conl. IV, 12.

[2] Vgl. Wörter, Der Pelagianismus, bes. S. 216.

[3] Aug., De grat. Chr. 33: ‚Ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus'.

[4] Dies ist der Grund, warum Cass. die Stellung des Willens als eine ‚in meditullio quodam vituperabiliore consistens' charakterisirt.

gewissermassen das Gleichgewicht[1] auf der Wage unseres Körpers, welches das Grenzgebiet zwischen Geist und Fleisch genau bezeichnet und weder dieses nach links noch jenes nach rechts überwiegen lässt. Dadurch, dass der Wille in den natürlichen Widerstreit hineingestellt ist und so beständig Anregungen zur Thätigkeit empfängt, verliert er die ihm seiner formalen Vorstellung nach eignende verderbliche Unentschlossenheit[2]. Das ist der Nutzen des Kampfes, die eigene geistige Arbeit, sein Lohn der Besitz der Vollkommenheit[3]. Der Mönch soll dem ausgleichenden Vermögen des Willens im Zwiespalt der gegnerischen Elemente entsprechend auf dem königlichen Mittelweg einhergehen, jede Ausschreitung nach der einen oder andern Seite vermeidend[4]. Trotz der doppelten Umschliessung von geistigem und fleischlichem Begehren ist die Bethätigungsweise des Willens eine freie. Der Wille bestimmt sich selbst in Bezug auf seine Entschlüsse, — das ist der von Cassian so warm vertheidigte Satz, sein Axiom, das er unter jeder Bedingung auch der Gnade gegenüber gewahrt wissen will. ‚Reprobatio vel electio consistit in nobis, alioquin nec liberum in homine maneret arbitrium.‘[5] Aehnlich lautet seine Sentenz bezüglich der Stellung des Willens zur Versuchung: ‚virtus respuendi sive adquiescendi libertas.‘[6] Die Teufel sind ihm incentores malorum, nicht aber impulsores.[7]

In dieser starken Betonung der Willensfreiheit hatte er

---

[1] Das Bild von der Wage hatte auch Julian gebraucht, um seine Ansicht von der Freiheit des Willens im Sinne eines vollständigen aequilibrium zu veranschaulichen. Vgl. Aug., Op. imp. III, 117: ‚Libra, quam ex utraque parte per aequalia momenta suspendere possimus, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera.‘

[2] Conl. IV, 12: ‚Et ita fit, ut utraque concupiscentia tali conluctatione alterne sibimet repugnante animae voluntas, quae nec totam se carnalibus desideriis dedere nec virtutum vult laboribus desudare ‚quodammodo iusto moderamine temperetur, dum haec inter utraque contentio, illam perniciosiorem excludens animae voluntatem, ut quandam aequitatis libram in statera nostri corporis conlocat, quae spiritus carnisque confinia iusto discernit examine, nec a dextris mentem spiritus ardore succensam nec a laeva carnem vitiorum aculeis praeponderare permittens.‘

[3] Ibid. IV, 12. [4] Ibid. [5] Ibid. I, 17. [6] Ibid. VII, 8. [7] Ibid.

ein Vorbild an seinem grossen Lehrmeister. Aus dem doppelten Interesse der praktischen Sittlichkeit und der Gegensätzlichkeit zu dem freiheitsläugnerischen Dualismus stellte der hl. Chrysostomus das sittliche Wollen in den Vordergrund seiner Erörterungen. Wir haben die freie Entscheidung, sagt er, der Beweis dafür ist, dass die einen zum Schlechten, die andern zum Guten sich hinwenden[1]. An zahlreichen Stellen hebt er die Selbstbestimmung des Willens auch unter dem Einfluss der Versuchung hervor. Obwohl die Concupiscenz in uns wohnt, so entspringt doch die Sünde unserer freien Entscheidung[2]. Wir sind im stande, durch die Kraft unseres Willens den ganzen Widerstreit der Natur zu überwinden. Paulus beschämt diejenigen, welche vorbringen, warum wir nicht von Natur gut sind. Ihm ist nicht eine andere Natur, eine andere Seele zu theil geworden. Seine Gesinnung entsprach der Natur, die unserige ist ihr entgegen[3]. In der Versuchung von seiten des Teufels liegt es in derselben Weise in seiner Hand, zum Guten sich hinzuwenden oder das Böse vorzuziehen. Sie bezweckt nach ihm die Darbietung einer Gelegenheit für Verdienst; bei dem gefallenen Menschen aber will sie durch die Ueberzeugung von der Schlechtigkeit Satans jenen zu Gott zurückführen[4]. Ein Lieblingssatz von ihm, der unsere Uebermacht dem Teufel gegenüber so bündig ausspricht, ist der, dass, wenn wir nur wollen, uns nicht allein der Tod, sondern auch der Teufel nicht schaden kann[5]. Er wollte damit der sittlichen Trägheit ihre letzte Ausflucht auf den Teufel und dessen Machtentfaltung abschneiden[6].

---

[1] Chrys., Hom. 22 in Gen., n. 1 (M. 53, col. 187): *Ἀλλ' ἐπειδὴ ἐν τῇ προαιρέσει τῇ ἡμετέρᾳ κατέλιπε μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν τὸ πᾶν, διὰ τοῦτο καὶ τοῖς ἁμαρτάνουσι κολάσεις ἀπόκεινται καὶ τοῖς κατορθοῦσιν ἀντιδόσεις καὶ ἀμοιβαί.*

[2] Chrys., Adv. oppugn. vit. III, n. 4, (col. 355 sq.).

[3] Chrys., De laudibus S. Pauli, Hom. 2, n. 1 sq. Vgl. Adv. oppugn. III, n. 19, (col. 382 sq.). Hom. 12 in Joh. n. 2 (M. 59, col. 83).

[4] Chrys., Ad. Stagir. I, n. 4, (col. 432 sq.).

[5] Chrys., Hom. 10 in Rom. n. 3. Vgl. Hom. 6 in Phil. n. 4 u. 5 (M. 62, col. 233 sqq.); Hom. 17 in Gen. n. 5, (col. 140).

[6] Aus demselben sittlichen Interesse entsprang seine Erklärung der Schriftstellen, welche anscheinend die Freiheit negiren. Vgl. bes. die

Dabei verhält sich der Wille nach Cassian nicht in der Weise passiv, dass er den von einer andern Kraft ihm vorgelegten Wahlgegenständen gegenüber nur ein Ja oder Nein zur Verfügung hätte, sondern er vermag auf der Grundlage empfangener Anregungen sich selbst nach der gefassten Entschliessung bethätigen, so dass z. B. die Beschaffenheit unserer Gedanken grossentheils unser Werk ist[1]. Denn ‚Gott hat den Menschen nicht so gemacht, dass er überhaupt nie Gutes wollte oder vermöchte, widrigenfalls er ihm keinen freien Willen gegeben hätte, wenn er nur die Fähigkeit Böses zu wollen und zu thun erhalten hätte'[2]. Diese Frage über das Willensverhältniss zum Guten wird uns im nächsten Kapitel eingehender beschäftigen. Vorläufig sei noch auf ein Beispiel hingewiesen, an dem der Verfasser in rhetorischer und allegorischer Weise die Wahrheit seiner Willensbestimmung darzuthun versucht. Es ist die Geschichte des Hauptmannes im Evangelium. Seine Tugend und Standhaftigkeit, die sich durch herandrängende Gedanken von dem mit freier Wahl ergriffenen Gegenstand nicht abbringen liessen, werden von der Schrift also gezeichnet: ‚Denn auch ich bin ein Mensch, der unter die Obrigkeit gestellt ist, habe aber Soldaten unter mir, und sage ich nun diesem: Gehe, so geht er, und jenem: Komme, so kommt er, und zu meinem Knecht: Thue das, so thut er es.' (Matth. 8, 9.) Haben wir durch männlichen Kampf unsere Leidenschaften und unsere unstäten Gedanken der Herrschaft der Vernunft unterworfen und unter der heilbringenden Fahne des Kreuzes die Haufen der Gegner aus dem Gebiet unseres Herzens hinausgeworfen, so sind wir mystisch zu dem Range eines Hauptmannes gelangt. Wir sagen zu den unterworfenen Lastern: Geht, und sie gehen,

---

Exegese zu Rom. 5, 15 f. Hom. 13. Die Sünde muss freiwillig sein, nicht nothwendig, sonst hat die Strafe für begangene Sünden keinen vernünftigen Sinn.

[1] Conl. I, 17: ‚Est nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur et vel sanctae ac spiritales in cordibus nostris vel terrenae carnalesque concrescant.' Vgl. Conl. VII, 4: ‚Videtis ergo in nostra dicione consistere, ut sive ascensus, id est pertingentes ad Deum cogitationes, sive descensus ‚ad terrena scilicet et carnalia conruentes, in nostris cordibus disponamus.'

[2] Ibid. XIII, 12.

zu den guten Gedanken: Kommt, und sie kommen, unserem Knechte, dem Leibe, tragen wir auf, was zur Keuschheit und Enthaltsamkeit erspriesslich ist, und ohne Widerrede folgt er. Dieses Bild, welches den allmählichen Sieg und die Oberherrschaft der Freiheit verherrlicht, erhält seine Corrective durch die vom Verfasser bezeichnete Waffengattung für die Kampfführung, die da sind ‚der Schild des Glaubens', ‚der Panzer der Liebe', ‚der Helm der Hoffnung des Heils' und ‚das Schwert des Wortes Gottes'. Der Schild des Glaubens fängt die glühendsten Pfeile der Begierden auf und vernichtet sie durch die Furcht vor dem künftigen Gerichte und durch den Hinblick auf das Himmelreich. Der Panzer der Liebe schützt die edlen Theile der Brust und lässt die feindlichen Geschosse abprallen. Der Helm ist der Schutz des Hauptes. Weil Christus unser Haupt ist, müssen wir dasselbe immer durch die Hoffnung auf die zukünftigen Güter in allen Versuchungen und Verfolgungen wie durch einen unbezwinglichen Helm beschützen und besonders den Glauben an ihn unverletzt bewahren, weil ohne das Haupt jedes Leben erlischt. Das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, ist durchdringender als jedes zweischneidige Schwert und reicht bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Mark und Bein und scheidet die Gedanken und Absichten des Herzens[1]. (Hebr. 4, 12.) Die übernatürliche Motivenlehre ist hier in beredter und plastischer Weise vorgetragen und warnt vor der naturalistischen Auffassung der Willensbethätigung bei Cassian.

Aus dem Vorstehenden ersieht man, wie wenig es Cassian darauf ankam, die Schranken der sittlichen Freiheit dogmatisch festzustellen. Seine Tendenz ist wesentlich praktisch, und hierin zeigt er sich als einen grossen Schüler des grossen Meisters. Wie dieser ist er ein feiner Beobachter und Kenner des menschlichen Herzens. Es leuchtet dieses vorzugsweise aus den Anleitungen zur Ascese hervor. Wenn er zuweilen die Freiheit des Willens über Gebühr zu erheben scheint, so will er den Schwerpunkt unseres sittlichen Fortschritts in uns selbst legen[2]. Die

[1] Conl. VII, 5.

[2] Ibid. VII, 6: ‚Nulla namque virtus sine labore perficitur, nec ulli possibile est ad illam quam cupit stabilitatem mentis sine ingenti cordis contritione conscendere.' Vgl. ibid. VI, 16: ‚Quidquid enim per dili-

geistliche Vollkommenheit ist das Product einer langsam fortschreitenden Entwickelung[1], wie der Fall, z. B. eines alten vernachlässigten Hauses nur allmählich vor sich geht[2].

Je nach der ethischen Beschaffenheit seines Lesers legt er ihm entsprechende Beweggründe nahe. Mit dem hl. Chrysostomus[3] unterscheidet er drei Stufen des sittlichen Handelns: die niederste, wo die Furcht vor der Hölle oder den bestehenden Gesetzen vor dem Laster schützt, dann folgt die Hoffnung auf den Himmel[4], und als höchste die Liebe zum Guten und zur Tugend um ihrer selbst willen. Andere Antriebe fand Chrysostomus in dem guten Beispiel[5], wo die Bewunderung der Tugend in dem Bewundernden die Sehnsucht nach dieser weckt. Ebenso kann die Erinnerung[6] an die empfangenen Wohlthaten ein Anlass zur Tugend werden.

Wichtiger als die Motivenlehre ist für die Beurtheilung seines Systems der Ethik seine Anschauung von der Moralität der Handlungen. Mit dem hl. Chrysostomus legt er den ganzen sittlichen Werth auf die innere Gesinnung, welcher die Handlung entspringt[7]. Sie bestimmt auch die Grösse der Vergeltung. Die äussern Tugendmittel, als Fasten, Nachtwachen, Beten haben insofern Werth, als sie von Bussgeist getragen zur Erlangung und Förderung der Gottesliebe dienen[8]. Bezüglich ihrer sittlichen Güte unterscheidet Cassian nach dem

---

gentiam vel adquiritur vel tenetur, potest etiam per neglegentiam deperire.' Conl. XX, 8.

1 Conl. X, 10. 2 Ibid. VI, 17.

3 Vgl. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, IX. Bd., Johannes Chrysostomus und Olympias, 2. Aufl., Stuttgart 1876, S. 130.

4 Conl. XI, 6. Vgl. ibid. 12: ,Non quo contemplationem perpetuae illius poenae vel beatissimae retributionis quae repromittitur sanctis nullius pronuntiemus esse momenti, sed quia, cum utiles sunt et sectatores suos ad initia beatitudinis introducant . . .'

5 Chrys., De Laz. conc. II, n. 1 (col. 981).

6 Chrys., Hom. 26 in Gen. n. 5 (col. 238).

7 Conl. XVII, 12: ,Videtis ergo apud Deum non processum operis, sed destinationem mentis inquiri.' Vgl. ibid. XVII, 4. Inst. VII, 22. Chrys., Hom. 27 in Gen. n. 3 (col. 243); Hom. 8 in Gen. n. 6 (col. 74); Hom. 10 in Gen. n. 1 (col. 82).

8 Conl. I, 10.

Vorgang des hl. Chrysostomus[1] alle Weltdinge in drei Klassen: entweder sind sie gut, oder schlecht, oder in deren Mitte liegend — indifferent —. Im eminenten Sinne gut ist nur Gott, die Creatur ist gut durch Theilnahme an Gott und je nach dem Grad der Participation unterscheidet man verschiedene Stufen der menschlichen Sittlichkeit. Schlecht im eigentlichen Sinne ist nur die Sünde, weil sie uns von Gott, der selbstwirklichen Güte, lostrennt und mit dem Teufel verbindet. Indifferent ist alles, was seine sittliche Bestimmtheit von der Intention des Gebrauchenden empfängt, wie Reichthum, Macht, Ehre, körperliche Kraft, Gesundheit, Schönheit, selbst das Leben und der Tod, Armut, die Gebrechlichkeit des Fleisches, Unbilden und alles Aehnliche. Der Verfasser zeigt die Wahrheit seiner Behauptung im einzelnen an Beispielen, die er der Schrift entlehnt[2].

Diese Lehre führt uns in das Herz der christlichen Ascese voll eigener Thätigkeit und sittlicher Anstrengung mit dem einen Ausblick und der Hinordnung auf Gott, als das alleinige und höchste Zielgut. Zugleich aber wird damit die Tiefe und Tragweite der menschlichen Willensfreiheit aufgeschlossen, die zwar isolirt ihre thatsächliche übernatürliche Bestimmung nicht erreichen kann, aber doch die schlechthinnige Voraussetzung für jede ethische Wirksamkeit Gottes am Menschen bildet und so das Saatkorn für die Tugend in sich schliesst.

---

[1] Vgl. hierüber die Ausführung des hl. Chrys. bei Böhringer a. a. O. S. 130 f.: ‚Es gibt drei Gattungen Dinge: die guten, die niemals böse werden können, die sittlichen Güter, die Tugenden; die bösen, die niemals gut werden können, die Sünden; und endlich solche, die bald böse, bald gut sind, je nach dem Gebrauch, den man von ihnen macht.‘ Hier folgen Beispiele. ‚Der Reichthum wird manchmal zur Uebervortheilung anderer, bald zur Mildthätigkeit angewandt, je nachdem sein Besitzer gesinnt ist. Die Armut ist zuweilen ein Anlass zur Lästerung, zuweilen ein Antrieb zum Segnen und ein Mittel zum Wachsthum in der Tugend ... Wie lange werden wir noch sagen: Arme! Bettler! Nicht der ist arm, der nichts hat, sondern der viel begehrt; nicht der ist reich, der viel besitzt, sondern der nichts bedarf. Der Wille macht den Menschen reich oder arm, nicht aber Ueberfluss oder Mangel.‘

[2] Conl. VI, 3. Vgl. Inst. VII, 21 ff. Zu den indiff. Dingen rechnete der hl. Chrys. auch die menschl. Natur, Seele und Fleisch: Hom. 11 in Rom. n. 3, ad c. 6, 13 und Hom. 13, ibid. n. 7, ad 8, 9.

Auf dem Gebiet der sittlichen Bethätigung nimmt die Selbstbeherrschung den ersten Platz ein[1]. Der innere Werth eines Menschen ist nach ihm nicht aus äussern Wunderzeichen zu ermessen. Denn es ist eine grössere That, aus dem eigenen Fleische den Stachel der Wollust auszutilgen, als unreine Geister aus andern auszutreiben; grösser, die stürmischen Aufwallungen des Zornes zu beschwichtigen, als den Fürsten in der Luft zu gebieten; es besagt mehr, die eigene am Herzen nagende Traurigkeit zu entfernen, als die Krankheiten anderer zu vertreiben[2]. Auch der hl. Chrysostomus hatte Wunder und eigene sittliche That einander gegenübergestellt und letzterer den Vorzug gegeben, da ‚die Wunder uns nicht in den Himmel bringen ohne tugendhaftes Leben, sittliche Thaten aber es auch ohne Wunder vermögen'[3].

Wir fahren in dem Beweisgang für die Existenz der Freiheit weiter. Der sittlichen Beschaffenheit einer Handlung oder eines Gedankens reiht sich deren Verantwortlichkeit an gegenüber dem ewigen Richter in dieser Welt durch die Thätigkeit des Gewissens (Rom. 2, 15 f.), in der andern am Tage des Gerichts. Nur insoweit kann eine Verantwortung bestehen, als eine Handlung wirklich frei gewollt ist[4].

Eine weitere Bestätigung seiner Lehre von der Thatsächlichkeit und Wirksamkeit des freien Willens findet unser Verfasser in der theologischen Ansicht, dass jeden Menschen zwei Engel, ein guter und ein böser, auf seinem Lebenswege begleiten, dass es aber Sache des Menschen sei, sich für den einen oder andern zu entscheiden. Mit besonderer Genugthuung ruft er dafür den Pastor des Hermas (mand. VI, 2) an, der zuerst diese Anschauung klar ausspricht[5].

---

[1] Inst. IV, 8; IV, 36.

[2] Conl. XV, 8.

Ungerechtfertigt ist demnach der Vorwurf der äussern Werkheiligkeit, den Geffcken a. a. O. S. 19 unserem Verf. macht, ebenso wie der andere des Quietismus, der sich bei Ampère a. a. O. S. 426 findet. Vgl. auch Conl. XIX, 8: ‚Finis coenobitae est omnes suas mortificare et crucifigere voluntates.'

[3] ap. Böhringer a. a. O. S. 136.

[4] Conl. VI, 4; VII, 4. Inst. VI, 21.

[5] Conl. XIII, 12.

Trotz seiner Tendenz, die Willensfreiheit bis an die äussersten Grenzen ihres Könnens zu verfolgen, gesteht er ihre Unzulänglichkeit zu, wo er sie der Gnade gegenüberstellt. Hierin unterscheidet er sich von den Pelagianern, mit denen er die Freiheit bei Augustinus gefährdet glaubte. Auch seine Aufstellung über die Unmöglichkeit der actuellen Sündelosigkeit[1] beim gefallenen Menschen ist antipelagianisch.

Fünftes Kapitel.

Prädestination, Freiheit und Gnade, Nothwendigkeit der Gnade.

Der Gnadenstreit des 5. Jahrhunderts hatte seinen Ausgang genommen von der Augustinischen Prädestinationstheorie[2]. Wie aus dem Briefe Prospers an den Bischof von Hippo hervorgeht, fand gerade diese Theorie die meiste Beanstandung in Marseille. Die in demselben Schreiben zusammengestellten Lehrsätze der Massilier betonen demgegenüber den Universalismus der Gnade und Berufung[3]. Im Gegensatz zu Augustin und nach dem Vorgang der voraugustinischen Theologie gründeten die Massilier den Rathschluss Gottes behufs Berufung und Seligmachung auf das Vorauswissen Gottes, weil sie nur so die Freiheit des Menschen mit Gottes Causalität zu vereinbaren vermochten.

Im System des hl. Augustin war in umgekehrter Folge die praedestinatio ad gloriam, diejenige Seite an der göttlichen

[1] Conl. XXII, 7; XXIII, 19: ‚Quisquis itaque anamarteton, id est inpeccantiam, naturae adscribit humanae, non inanibus verbis, sed conscientiae suae nobiscum testimonio ac probatione confligat...'

[2] Vgl. oben S. 20 ff.

[3] Vgl. bes. Ep. 225, n. 4: ‚Propositum vocantis gratiae in hoc omnino definiunt quod deus constituerit nullum in regnum suum nisi per sacramentum regenerationis assumere et ad hoc salutis donum omnes homines universaliter sive per naturalem sive per scriptam legem, sive per evangelicam praedicationem vocari, et qui voluerint fiant filii Dei et inexcusabiles sint, qui fideles esse noluerint, quia iustitia Dei in eo fit, ut qui non crediderint, pereant, bonitas vero in eo appareat, si neminem repellat ea vita, sed indifferenter universos velit salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.' Einen Auszug aus Prospers Schreiben enthält in übersichtlicher Kürze Walch a. a. O. S. 18 f.

Gnade, welche in die Ewigkeit hineinragt, dialektisch das erste und der feste Punkt, von dem aus sich ihm das Verhältniss von Gnade und Freiheit bestimmte. Die Grundlage seiner Anschauung von der unbedingten Vorherbestimmung war die Auffassung von der göttlichen Causalität, welche die gewollte Wirkung unfehlbar erreicht[1]. Von diesem Gedanken aus nahm er in Gott nur einen Rathschluss, eine Beziehung im göttlichen Wollen an, nicht wie die Massilier und nach ihnen die Molinisten eine doppelte, eine antecedens und eine consequens. Die Präscienz war nicht wie bei den letztern die Basis des gött-

[1] Aug., Enchir. c. 103; De corrept. et grat., c. 15, n. 47. Ep. 197, 6. Vgl. auch Bindemann III, S. 619 ff., der sie auf dreifachen Gründen beruhen lässt: der hl. Schrift, des Denkens und auf Gründen des religiösen und kirchlichen Lebens. Die letzten Gründe hält er für die bedeutendsten. Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, in Theolog. Zeitschrift, I. Jahrg., Schwerin 1860, erblickt die Grundlage der Augustin. Prädestinationslehre in dem Satze, dass Gottes Erbarmen nie vergeblich sei. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen in seinem Verhältniss zur Gnade, Leipzig 1863, S. 29: ‚Ein zweifaches, wenn ich recht sehe, war bestimmend für Augustins unrichtige Fassung der Wahrheit, die er vertrat, seine Anschauung vom göttlichen Willen und sein Gegensatz zur Pelag. Lehrfassung.' Auf diese Auffassung des göttl. Willens bei Aug. hatte schon der grosse Kenner des hl. Aug., Prudentius, Bischof von Troyes, in seinen aus Aug. System aufgestellten 3 Thesen hingewiesen (Migne 115, 971—1010). Sie beziehen sich alle drei auf die Aug. Lehre von der Prädestination.

1. ‚Es gibt eine doppelte Präscienz und Prädestination. Die eine besteht darin, dass Gott aus der massa perditionis, in welche das ganze Geschlecht durch die Sünde des Stammvaters versunken ist, einen Theil vermittelst seiner Gnade und der Verdienste Christi ausscheidet und zur Seligkeit führt; die andere darin, dass er die übrigen in jener Masse belässt und dem ewigen Verderben anheimgibt.

2. Der Erlöser hat nicht für alle, sondern nur für die Auserwählten sein Blut vergossen.

3. Gott will nur diejenigen retten, welche er wirklich rettet, da Wollen und Können bei Gott in vollkommener Uebereinstimmung sind. Gott wäre nicht allmächtig, wenn er seinen Willen nicht in allem ausführen könnte.' Bei Schrörs a. a. O. S. 110 f.

Der Sache nach bietet dieser Abriss der August. Theorie, was die neueste Schrift über dieses Kapitel enthält: Odilo Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892. Vgl. auch J. P. Baltzer, Des hl. Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation, Wien 1871, S. 43 ff.

lichen Heilsrathschlusses, sondern dessen Folge[1]. Demgemäss erklärte er die ihm von Cassian[2] für die universalistische Berufung entgegengehaltene Stelle 1 Tim. 2, 4: ‚Vult omnes homines salvos fieri', dahin, dass unter omnes viele ‚multi' zu verstehen seien[3]. Von Gott suchte er jedoch die Vorstellung der Willkür und Ungerechtigkeit, welche ihm die Pelagianer vorwarfen, fernzuhalten, indem er seine Theorie auf der Voraussetzung des Sündenfalls aufbaute. Durch diesen ist das ganze Geschlecht eine massa damnabilis geworden. Wenn nun Gott irgend jemand aus dieser Masse ausscheidet, so thut er dies aus reiner Barmherzigkeit, während er die übrigen aus Gerechtigkeit im Verderben belässt[4]. In diesem Sinne erklärte er die Stelle Rom. 9, 14. 15. ‚Der Apostel hat uns hier gelehrt,'

---

[1] Rottmanner a. a. O. S. 14 f., bes. De Praedest. Sanct. c. 10, n. 19: ‚Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus.' Vgl. dagegen die Ansicht der Massilier bei Prosper, Ep. ad. Aug. n. 8.

[2] Conl. XIII, 7.

[3] Aug., Enchir. ad Laur. 103: ‚Cum in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentissimae dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est ‚qui vult omnes homines salvos fieri' tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat nisi quem velit et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieret si voluerit. De orando quippe agebat Apostolus ut hoc diceret.' Contr. Jul. IV, 44: ‚Omnes positi pro multis, quos ad istam gratiam vult venire.' De corrept. et gr. 44: ‚Dictum est omnes homines vult salvos fieri, ut intelligantur omnes praedestinati quia omne genus hominum in eis est.' Wie sehr demgegenüber die Massilier an einer allgemeinen Berufung festhielten, beweist die häufige Wiederkehr dieses Lehrpunktes in Prospers polemischen Schriften. Sein Brief an Aug. wiederholt unter den mannigfaltigsten Formen den Universalismus der Gnade als Grundlehre der Massilier. Sein Carmen de ingr. enthält ebenfalls eine Reihe diesbezüglicher Stellen. Vgl. bes. v. 252 sqq.:

‚Et formam hanc adscribitis illi,
Ut cunctos vocet illa quidem invitetque; nec ullum
Praeteriens, studeat communem offerre salutem
Omnibus, et totum peccato absolvere mundum.'

[4] Aug., Serm. 27, 3; De civit. Dei XXI, 12. Belege für diese Auffassung haben zusammengetragen: Rottmanner a. a. O. S. 10 ff., Dorner a. a. O. S. 224 ff., Wiggers I, S. 290 ff.

sagt er, ‚dass es nicht zu den Verdiensten der Menschen, sondern zu der Barmherzigkeit Gottes gehöre, dass jemand von jener Masse, welcher billig der Tod gebührt, befreit wird, und dass daher keine Ungerechtigkeit bei Gott stattfindet, weil er weder durch Erlassen, noch durch Fordern dessen, was sich gebührt, ungerecht ist. Denn dort ist die Gnade Nachlassung, wo eine gerechte Strafe stattfinden könnte. Und daraus erhellt so viel deutlicher, eine wie grosse Wohlthat demjenigen, der von der verdienten Strafe befreit und umsonst gerechtfertigt ist, widerfährt, weil der andere auf gleiche Weise schuldig ohne Ungerechtigkeit des Bestrafenden bestraft wird.‘[1] Bei Augustinus waltet das Bestreben vor, den Pelagianern gegenüber die absolute Gratuität der Gnade zu vertheidigen, woraus sich so manche Härte seiner Theorie erklärt[2]. In Bezug auf die Zahl der Auserwählten ist Augustin der Ansicht, dass sie von Ewigkeit festgesetzt ist[3], aber nicht infolge der Voraussicht des Freiheitsgebrauches.

In Marseille beschuldigte man diese Lehre der Neuheit. In der That war die kirchliche Wissenschaft bis dahin in der Behandlung der göttlichen Causalität zur menschlichen Freiheit durchweg von Gottes ewigem Vorauswissen ausgegangen. Sie hatte das menschliche Verhalten als das ausschlaggebende Moment in die Wagschale der Rechtfertigung gezogen und in ihm einen gleichwerthigen Factor mit der Gnade statuirt[4].

---

[1] Aug., Ep. 186, 6, cf. Ep. 190, 9: ‚Merito autem videretur iniustum, quod fiunt vasa irae ad perditionem, si non esset ipsa universa ex Adam massa damnata. Quod ergo fiunt inde nascendo vasa irae, pertinet ad debitam poenam: quod autem inde fiunt renascendo vasa misericordiae, pertinet ad indebitam gratiam.‘ cf. Ep. 194, 5, 14.

[2] Aug., Contr. du. epp. Pelag. I, 24; Op. imp. I, 141; I, 133; De grat. et lib. arb. 14; De dono persev. 12; Ep. 217, 5; 186, 6.

[3] Aug., De corrept. et grat. 13, n. 39: Certum vero esse numerum electorum, neque augendum, neque minuendum.‘ Ibid. c. 9, n. 23: ‚Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt et omnino perire non possunt.‘

[4] Vgl. darüber die treffenden Ausführungen bei Wörter, Verhältniss von Gnade und Freiheit u. s. w., S. 83—721, wo er die gesamte kirchliche Vergangenheit bis auf Aug. behandelt, bes. S. 169 ff. über

Von den Vertretern der Tradition wollen wir nur einige näher berühren, mit denen Cassian eine unmittelbare Vertrautheit zeigte. Um seinen bischöflichen Lehrmeister in erster Linie zu nennen, so ging dieser von dem allen Menschen in Christo bereiteten Heile aus. Thatsächlich erreichen dieses Heil nun diejenigen, welche durch ihren Glauben und ihr sittliches Leben sich dessen würdig machen[1]. Gott greift in keiner Weise nöthigend ein. Wer nicht selig wird, verschuldet es selbst. Im Willen Gottes unterschied er daher eine zweifache Seite: den Rathschluss, der sich auf alle ohne Ausnahme bezieht, und den andern, der auf der Grundlage des göttlichen Vorherwissens der menschlichen Verdienste die wirklich zur Seligkeit Gelangenden umfasst[2]. Die Gedankenfolge beim hl. Chrysostomus ist demnach die umgekehrte von der des hl. Augustinus. Hier steht über aller menschlichen Entwickelung der ewige Rathschluss zur Seligkeit, dort ist die Berufung zur Gnade das erste Moment des göttlichen Weltplanes. An dieses reiht sich durch die Vermittelung der ewigen Erkenntniss der gottgefälligen Selbstbethätigung die Berufung zur Seligkeit[3].

Auf demselben Boden der bedingten Vorherbestimmungstheorie bewegten sich die andern von Cassian gerühmten Zeugen

Irenaeus' Prädestinationslehre, S. 199 ff. diejenige des Clem. Alex., S. 273 f. Origenes', S. 338 f. Gregors von Nyssa Vorherbestimmungstheorie.

[1] Chrys., Hom. 79 in Matth. n. 2 (M. 58, 719): ‚*Πρὶν ἢ γὰρ ὑμᾶς γενέσθαι ταῦτα ὑμῖν ἡτοίμαστο καὶ προευτρέπιστο, ἐπεὶ ᾔδειν τοιούτους ὑμᾶς ἐσομένους.*‘

[2] Chrys., Hom. 1 in Eph. n. 2 (M. 62, col. 13): ‚*Κατὰ τὴν εὐδοκίαν, φησί, τοῦ θελήματος αὐτοῦ· τουτέστι, διὰ τὸ σφοδρῶς θελῆσαι. Ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὡς ἄν τις εἴποι, αὕτη ἐστίν. Πανταχοῦ γὰρ εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας, θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.*‘ Ausführlicheres über seine Prädestinationslehre s. bei Förster, Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochen. Schule, Gotha 1869, S. 130—133; Wörter, 374—80.

[3] Während Aug. in der Stelle (Rom. 9, 21): ‚An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam‘, eine Hauptstütze für seine unbedingte Prädest. erblickte, erklärte der hl. Chrysostomus dieselbe dahin, dass die Substanz der beiden Gefässe dieselbe ist und dass sie erst durch den Gebrauch Gefässe der Ehre und Unehre werden.

der Kirchenlehre. Der so hochgefeierte Hieronymus[1] wie der hl. Ambrosius[2] und St. Hilarius von Poitiers[3], um besonders die Abendländer zu nennen, hatten das ungeschmälerte Interesse der menschlichen Freiheit und Verdienstlichkeit im Auge.

An dieser althergebrachten Satzung der kirchlichen Wissenschaft hing Cassian mit seinem ganzen Denken. Sie hatte dabei den grossen Vortheil der praktischen Verwendbarkeit und populären Verständlichkeit. Sein Grundsatz ist kurz der: ‚Propositum namque Dei, quo non ob hoc hominem fecerat, ut periret, sed ut in perpetuum viveret, manet immobile.‘[4] Wer nun zu Grunde geht, stürzt sich gegen Gottes Willen ins Verderben[5]. ‚So wahr alle mit Sünde behaftet sind, so wahr werden alle von der Gnade gerufen‘, damit begründet er seinen Ausfall auf den Bischof von Hippo. Dieser hatte die vom Apostel Rom. 11, 33 bezeichnete Unerforschlichkeit der göttlichen Wege und Rathschlüsse zur Begründung seiner Hypothese von der absoluten Vorherbestimmung angerufen, während sie Cassian[6] auf die verschiedenartige Wirkungsweise der das menschliche Geschlecht zum Heile führenden Gnade bezog.

---

[1] Ad Hebidiam, qu. 10: ‚Non salvat irrationabiliter, sed ex causis praecedentibus: quia alii non susceperunt filium Dei, alii autem suscipere sua sponte voluerunt.‘ Comment. in cap. I Ies.: ‚Liberum servat arbitrium ut non ex praeiudicio, sed ex meritis singulorum praemium vel poena sit.‘

[2] De fide ad Grat. V, 2: „Sedere autem ad dexteram vel ad sinistram, non est meum dare vobis (Matth. 20. 23). Non dixit: non est meum dare, sed: non est meum dare vobis, non sibi potestatem deesse asserens, sed meritum creaturis ... Denique ad Patrem referens addidit: ‚quibus paratum est‘, ut ostenderet Patrem quoque non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est. Unde et apostolus ait: ‚Quos praescivit et praedestinavit‘ (Rom. 8, 29). Non enim ante praedestinavit quam praescivit, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.“

[3] In Ps. 64, 5: ‚Non res indiscreti iudicii electio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id quia electione sit dignus.‘

[4] Coul. XIII, 7. Vgl. ibid. IX, 20: ‚Voluntas Dei salus omnium est.‘

[5] Ibid.: „Et in tantum omnes qui pereunt contra Dei pereunt voluntatem, ut nec ipsam mortem Deus fecisse dicatur, ita scriptura testante: ‚quia deus mortem non fecit, nec gaudet in perditione vivorum‘“ (Sap. 1, 17).

[6] Conl. XIII, 15.



Analog wie bei dem hl. Chrysostomus hat auch in dem System unseres Verfassers nur die göttliche Präscienz als Basis für Gottes ewige Heilsentschliessung Raum[1].

Eine bedingte Prädestination vertraten der Sache nach auch die Pelagianer, jedoch mit dem wichtigen Unterschied, dass sie, entsprechend ihrer Ablehnung der Gratuität der Gnade, die menschliche Verdienstlichkeit zu ihrem verursachenden Motiv und Princip erhoben[2].

Mit der Prädestinationstheorie haben wir bereits das Verhältniss der beiden Factoren im Heilswerke, der Freiheit und Gnade, berührt und den soteriologischen Standpunkt unseres Verfassers skizzirt. Die Frage nach der Art und Weise, wie das Heil thatsächlich gewirkt wird, bildet die Kehrseite des Problems von der göttlichen Gnadenwahl. Auf die grosse Schwierigkeit der Lösung dieser Frage wurde sowohl von Augustin als von Cassian aufmerksam gemacht. Jener führte den Pelagianern gegenüber, die sich für ihre Lehre von der Freiheit auf die frühern Väter beriefen, aus, dass das Verhältniss von Freiheit und Gnade so geartet sei, dass mit der Vertheidigung der Willensfreiheit die göttliche Gnade aufgehoben zu

---

[1] Conl. XVII, 25: ‚Illud etiam prae omnibus inaestimabilis illa censura nos instruit, quod cum sit ei ante ortum uniuscuiusque praecognitus finis, ita ordine ac ratione communi et humanis quodammodo omnia dispensat affectibus, ut non potentialiter nec secundum praescientiae suae ineffabilem notitiam sed secundum praesentes hominum actus universa diiudicans vel respuat unumquemque vel adtrahat et vel infundat cotidie suam gratiam vel avertat.‘ Aus dieser Stelle schliessen Wiggers II, S. 125 und Geffcken S. 18, dass Cassian von der Annahme eines Rathschlusses, der sich auf das bedingt Zukünftige erstreckt, weit entfernt war. Die Stelle will zunächst von einer eigentlichen Prädestination nicht sprechen. Im Zusammenhang aufgefasst bringt sie die Idee zum Ausdruck, dass Gott ohne Rücksicht auf den Endausgang jedem Gnaden und Güter verleiht und nur das thatsächliche Verhalten zum Gegenstand seines Gerichtes macht. Als Beispiele führt er Sauls Erwählung zum König an, trotz seiner endgültigen Verwerfung, Judas' Berufung zum Apostolat, ungeachtet seines schmählichen Ausganges. Insofern ist sie ein anderer Ausdruck für die Conl. XIII, 7 angedeutete Auffassung der universalistischen Berufung zur Seligkeit nach Massgabe des Freiheitsgebrauches.

[2] Vgl. Wörter, Der Pelagianismus etc., S. 413—19.

werden scheine und umgekehrt[1]. Cassian äusserte sich in ähnlicher Weise über dieses Theorem. Scheinbar widerstreben sich die beiden, sagt er, Gnade nnd Freiheit, allein beide gehen Hand in Hand und so müssen wir beide annehmen, um nicht die kirchliche Lehre zu überschreiten[2].

Aus der innern Verschlingung dieser beiden Factoren entstand denn auch der Streit über die Grenzen derselben. ‚Und so sind die beiden gewissermassen ununterschieden vermischt uud ineinander, dass unter vielen eine Streitfrage besteht, welches vom andern abhänge, ob sich nämlich Gott unser erbarme, weil wir ihm den Anfang des guten Willens dargeboten, oder wir den Anfang des guten Willens erreichen, weil sich Gott unser erbarmte[3]. Zur vollen Einsicht in dieses gegenseitige Uebergreifen von Natur und Uebernatur, wie Gott alles in uns wirkt und das ganze Werk hinwieder dem freien Willen zugeschrieben wird, kann der Mensch nie gelangen[4].

Wie hat sich nun Cassian dieses Verhältniss gedacht? Am Schlusse des 13. Buches seiner Conlationen, das seine Anschauung über Gnade und Freiheit am ausführlichsten enthält, fasst er die Quintessenz seines Lehrbegriffs in folgende drei Sätze zusammen: ‚Von allen katholischen Vätern, welche die Vollkommenheit des Herzens nicht in leeren Wortschwall setzen, sondern sie wirklich gelernt und geübt haben, wird bestimmt[5]:

[1] Aug., De grat. Chr. c. 47, n. 52: ‚Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendnm difficile, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri: potest Pelagius ita se latebris obscuritatis huius involvere, nt etiam iis, quae a sancto Ambrosio conscripta posnimus, consentire se dicat...‘

[2] Conl. XIII, 11: ‚Haec ergo duo, id est vel gratia dei vel liberum arbitrium, sibi quidem invicem videntur adversa, sed utraque concordant et utraqne nos pariter debere suscipere pietatis ratione colligimns, ne nnum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur.‘

[3] Ibid. XIII, 11.

[4] Ibid. XIII, 18: ‚Quemadmodnm et dens omnia operetur in nobis et totum libero adscribatur arbitrio, ad plenum humano sensu ac ratione non potest conprehendi.‘

[5] Ibid. XIII, 18: ‚Divini esse muneris primum ut accendatnr unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita ut in alterutram

1. Es sei Gottes Gabe, dass jeder angeregt und entflammt werde, alles was gut ist zu erstreben, so jedoch, dass nach beiden Seiten hin — d. i. des Zustimmens oder Nichtzustimmens — die volle Freiheit des Willens gewahrt bleibe. 2. Es sei das Werk der göttlichen Gnade, dass die vorstehenden Tugendübungen bewerkstelligt werden können, so jedoch, dass die Möglichkeit des Wollens nicht getilgt werde. 3. Es hänge von der göttlichen Gnade ab, in der erworbenen Tugend zu verharren, so zwar, dass die damit einverstandene Freiheit den Druck nicht empfinde.' Die dreifache Thätigkeit der Gnade bezeichnet Cassian mit incitare, protegere, confirmare[1].

Es leuchtet aus der angeführten Gesamtanschauung des Verfassers hervor, dass dieser sowohl an der absoluten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade im Gegensatz zu der relativen im System der Pelagianer[2] zur bessern und leichtern Vollbringung der Heilsacte festhält, als auch die Freiheit des menschlichen Willens unter allen Umständen gewahrt wissen will.

Wie denkt sich nun Cassian im einzelnen die Art und Weise, wie göttliche und menschliche Thätigkeit in der Her-

partem plenum sit liberae voluntatis arbitrium, itemque etiam secundum divinae gratiae, ut effici valeant exercitia praedicta virtutum, sed ita ut possibilitas non extinguatur arbitrii, tertium quoque ad dei munera pertinere ut adquisitae virtutis perseverantia teneatur, sed ita ut captivitatem libertas addicta non sentiat.'

[1] Conl. XIII, 18.

[2] Aug., De gr. Chr. n. 27: ‚Propterea dari gratiam ut quod a Deo praecipitur facilius impleatur.' Was sie unter Gnade verstanden, war bloss eine äusserliche moralische Beeinflussung des Verstandes. Ein innerlich auf den Willen wirkendes Princip war durch ihren Begriff des freien Willens im Sinne einer unbedingten Indifferenz gegen die Objecte seiner Wahl ausgeschlossen. C. du. epp. Pelag. II, 10. 11; De nat. et grat., c. 40, n. 47; c. 42, n. 49, wogegen der hl. Aug. den Willen so plastisch mit dem unter die Räuber gefallenen halbtodten Menschen verglich, als er nach Jericho hinaufsteigen wollte. Ibid. c. 43, n. 50.

Das Pelagianische System ist in letzter Hinsicht Deismus, es statuirt nur einen losen Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Schöpfungsbegriff wird zwar nicht geläugnet, jedoch durch die Begrenzung des göttlichen Einwirkens auf das menschliche Wollen nicht gotteswürdig durchgeführt. Am Willen unterschied der Pelag. das posse (Vermögen), das von Gott sei, von dem velle und esse, die ausschliesslich Sache des Menschen seien.

stellung des Guten concurriren? Seine Aufstellungen und Ausführungen über diese Frage verrathen eine grosse Verwandtschaft mit den Anschauungen des hl. Chrysostomus[1]. Wie dieser betont er bald die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade und die absolute Unzulänglichkeit des Menschen zu den Werken des Heils, bald lässt er den guten Willensentschluss der Initiative des Menschen entspringen und dem Wirken der Gnade als Anknüpfungspunkt dienen.

Unser Verfasser möchte die Streitfrage seiner Zeit, ob Gott sich deshalb unser erbarme, weil wir ihm den Anfang des guten Willens dargeboten, oder ob wir durch Gottes Erbarmung den Anfang eines guten Willensentschlusses erreichen, nicht in dieser ausschliesslichen Gegenüberstellung beantworten. Denn wenn wir sagen, uns gehöre der Beginn des guten Willens-

[1] Der hl. Chrysost. stellt fast durchgehends das Verhältniss von Freiheit und Gnade so dar, dass er den menschlichen Willen beginnen und dann die Gnade ihre Thätigkeit daran anschliessen lässt. Ausführlich beschreibt er Hom. 12 in Hebr. n. 3 (M. 63, col. 99 sq.) das gegenseitige Verhalten: *‚Πάντα μὲν ἐπὶ τῷ θεῷ, ἀλλ' οὐχ οὕτως ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῖν βλάπτεσθαι. Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῷ θεῷ φησί τί ἡμᾶς αἰτιᾶται; διὰ τοῦτο εἶπον, οὐχ οὕτως ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι. Ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν, καὶ ἐπ' αὐτῷ, δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει. Οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν ... ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν. Ἐπεῖ οὖν ἐκείνου τὸ πλέον ἐστί, τὸ πᾶν ἐκείνου εἶναί φησι* (Rom. 9, 16) *κατὰ τὴν συνήθειαν τὴν ἀνθρωπίνην τοῦτο λέγων. Οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς ποιοῦμεν, οἷόν τι λέγω ὁρῶμεν οἰκίαν οἰκοδομουμένην καλῶς, καὶ λέγομεν, τὸ πᾶν τοῦ τεχνίτου ἐστί. Καίτοι γε οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐργατῶν καὶ τοῦ τὴν ὕλην παρασχόντος δεσπότου καὶ πολλῶν ἑτέρων· ἀλλ' ὅμως ἐπειδὴ τὸ πλέον ἐκεῖνος εἰσήνεγκεν ἐκείνου τὸ πᾶν εἶναι λέγομεν ... Οὕτω καὶ Παῦλος ἐνταῦθά φησι, τὸ οὐ τοῦ θέλοντος κ. τ. λ. Τοῦτο δὲ λέγων δύο τὰ μέγιστα κατορθοῖ· ἓν μὲν τὸ μὴ ἐπαίρεσθαι ἐφ' οἷς κατορθοῦμεν· δεύτερον δὲ τὸ κατορθοῦντας ἀνατιθέναι τῷ θεῷ τὴν τῶν κατορθουμένων αἰτίαν ... οὔτε γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὸ πᾶν ἠθέλησεν ὁ θεός, ἵνα μὴ δόξῃ εἰκῇ στεφανοῦν ἡμᾶς, οὔτε ἡμῶν πάλιν, ἵνα μὴ εἰς ἀπόνοιαν ἐκπέσωμεν. Εἰ γὰρ τὸ ἔλαττον μέρος ἔχοντες μεγάλα φρονοῦμεν, τί, εἰ τοῦ ὅλου κύριοι ἦμεν.‘*

Andere Stellen s. die Darstellung von Wörter, Verhältniss von Gnade und Freiheit, S. 346—370, Förster a. a. O. S. 141—144. Die voraug. Theologen waren durchweg in derselben Richtung gewandelt. S. Wörter a. a. O. S. 83—721.

entschlusses, wie ist da die Bekehrung des Verfolgers Paulus, die des Zöllners Matthäus zu verstehen, die beide inmitten eines sündhaften Trachtens zum Heile gezogen wurden. Wenn aber von der Gnade allein die Anfänge guter Willensentschliessungen eingeflösst werden, was sollen wir dann vom Glauben des Zachäus, was von der frommen Gesinnung des Schächers am Kreuze[1] sagen, die beide durch ihre Sehnsucht (desiderio) dem Himmelreich gewissermassen Gewalt anthaten und den besondern Eingebungen der sie berufenden Gnade vorauseilten. Wenn wir aber die thatsächliche Uebung der Tugenden und die Vollbringung der Gebote Gottes unserem freien Können zuschreiben, wozu beten wir dann: ‚Befestige, o Gott, in uns dasjenige, was du in uns gewirkt hast' (Ps. 67, 29) und: ‚Die Werke unserer Hände lenke über uns' (Ps. 89, 17). Auf diese sich selbst gestellten Bedenken antwortet Cassian, dass, um der kirchlichen Norm gerecht zu werden, man beide, Freiheit und Gnade, dem Menschen nicht entziehen darf, obwohl sie auf den ersten Blick sich auszuschliessen scheinen, während sie bei richtiger Würdigung harmonisch zusammenwirken.

Sobald nämlich Gott sieht, dass unser Wollen eine Richtung ‚ad bonum velle deflectere' gewinnt, eilt er ihm entgegen, leitet und stärkt uns: ‚Auf den Ruf deiner Stimme wird er, sobald er ihn gehört, dir antworten' (Ies. 30, 19). ‚Rufe zu mir, spricht er, am Tage der Bedrängniss; und ich werde dich losmachen und du wirst mich preisen' (Ps. 49, 15). Wenn er aber sieht, dass wir nicht wollen oder lau sind, so legt er unsern Herzen heilbringende Ermahnungen vor, wodurch der gute Wille in uns wiederhergestellt oder erst erzeugt wird[2].

Den Schlüssel zum richtigen Verständniss dessen, was er unter dem guten Willensanfang versteht, bietet das folgende Kapitel. Danach erstreckt sich dieser Anfang auf das natürlich Gute, dessen Fähigkeit dem Menschen auch nach dem Fall in seiner sittlichen Anlage[3] gewährleistet ist.

---

[1] Vgl. Chrys., Hom. 2 in Ps. 50, n. 3: *‚Ὁ λῃστὴς ἐσώθη οὐκ ἐλέῳ μόνῳ ἀλλὰ καὶ τῇ αὐτοῦ πίστει . . .'*

[2] Conl. XIII, 11.

[3] Vgl. oben S. 50 ff.

Der Gedanke, dass der menschliche Wille irgendwie zum Anfang des Heils beiträgt und dass die göttliche Gnade den vom Willen ausgehenden Beginn zur Grundlage ihrer Thätigkeit macht, kehrt im 13. Buch unter mannigfachen Variationen wieder. Wegen der Wichtigkeit dieser Frage lassen wir einige Stellen folgen. Sie sollen zugleich dazu dienen, das Verhältniss aufzuhellen, in dem sich unser Verfasser die vorausgehende menschliche Thätigkeit zur nachfolgenden göttlichen dachte, m. a. W. zeigen, ob er zwischen der erstern und letztern eine ursächliche Beziehung angenommen hat. Zum leichtern Verständniss theilen wir die Stellen etwas ausführlicher mit: „Gottes Schutz ist untrennbar mit uns verbunden und so gross ist die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf, dass er dieses nicht nur begleitet, sondern auch ihm unablässig vorauseilt, wie der Prophet so deutlich aus seiner eigenen Erfahrung heraus spricht: ‚Mein Gott, seine Barmherzigkeit wird mir voraufgehen' (Ps. 58, 11). Sobald Gott in uns irgend einen Anfang einer guten Willensentschliessung erblickt, erleuchtet er sie alsbald, stärkt sie und leitet sie zum Heil — incitat ad salutem —, indem er ihr Wachsthum verleiht, die er entweder selbst gepflanzt oder unserem Bemühen — nostro conatu — entspringen sah. Denn ‚bevor sie rufen, spricht er, will ich hören; solange sie sprechen, werde ich hören, und wieder: auf die Stimme deines Flehens wird er dir, sobald er es gehört, Antwort geben.' (Ies. 30, 19.) Und nicht nur flösst er in seiner Güte heiliges Verlangen ein, sondern er verleiht auch günstige Gelegenheiten — occasiones et opportunitatem boni effectus — zur erfolgreichen Bewirkung des Guten und zeigt den Irrenden die Richtung auf den heilsamen Weg." [1]

Im folgenden (9.) Kapitel macht er wieder auf die Schwierigkeit der nähern Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade aufmerksam. Im weitern Verlaufe des Kapitels zieht er eine Menge von Belegstellen aus der hl. Schrift bei, sowohl für die Thatsächlichkeit der Freiheit als der Nothwendigkeit der Gnade. Den Schluss bildet folgende Erwägung: ‚In allen diesen Stellen wird sowohl die Gnade Gottes als die Freiheit

[1] Conl. XIII, 7.

unseres Willens zum Ausdruck gebracht, da der Mensch zuweilen auch durch seine Regungen bis zum Streben nach Tugend hinanreicht — suis interdum motibus homo ad virtutum adpetitus possit extendi —, immer aber vom Herrn unterstützt werden muss. Denn nicht erfreut sich der Gesundheit, wer will, oder wird durch die Sehnsucht seines Willens von Krankheit befreit. Was nützt es aber, die Gnade des Wohlseins verlangt zu haben, wenn nicht Gott, der den Gebrauch des Lebens gegeben, auch die fortgesetzte Lebensfrische verleiht? Dass es aber um so offenkundiger sei, dass durch das Gut der Natur, welches durch Gottes Gnade geschenkt wurde, zuweilen die Anfänge guter Willensentschlüsse hervorgehen, die jedoch, ohne dass sie vom Herrn geleitet werden, zur thatsächlichen Vollziehung der Tugenden nicht gelangen können, sagt der Apostel: Das Wollen ist mir anheimgestellt, das Vollbringen des Guten aber finde ich nicht (Rom. 7, 18).' Noch deutlicher ist diese Vorstellung von der activen Empfänglichkeit des menschlichen Willens für die Gnade in c. 13 enthalten. ‚Und so wirkt immer die Gnade Gottes beträchtlich mit dem Willen mit und unterstützt, schützt und vertheidigt ihn in allem, dass sie zuweilen auch von ihm einige Versuche guten Willens entweder fordert oder erwartet, damit sie nicht dem gänzlich Schlafenden oder dem in thatenloser Ruhe Versunkenen ihre Gaben zu ertheilen scheine, indem sie gewissermassen Gelegenheiten sucht, bei denen infolge der Ablegung der menschlichen Trägheit und Erschlaffung ihre Freigebigkeit nicht unvernünftig erscheine, da sie dieselbe unter dem Scheine irgend eines Wunsches und einer Anstrengung walten lässt. Nichtsdestoweniger bleibt die Gnade Gottes gratuit, da sie auf einige kleine nnd geringe Versuche eine so grosse Glorie der Unsterblichkeit, so grosse Güter immerwährender Glückseligkeit mit unaussprechlicher Freigebigkeit verleiht.'[1]

---

[1] Conl. XIII, 13: ‚Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibns illud adiuvat, protegit ac defendit, ut nonnumquam etiam ab eo qnosdam conatus bonae voluntatis vel exigat vel expectet, ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur, occasiones qnodammodo quaerens, quibus hnmanae segnitiae torpore discnsso non inrationabilis munificentiae suae largitas videatur, dnm eam sub colore cuinsdam desiderii ac laboris

Die Idee, welche alle diese Ausführungen beherrscht, ist die, dass weder Gott noch der Mensch allein das gute Werk zu stande bringt, sondern beide zugleich. Recht evident tritt dies in seiner Erklärung des Paulinischen Wortes 1 Cor. 15, 10 zu Tage: ‚Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin.' Der Apostel fügt aber bei, sagt Cassian, dass er der göttlichen Gnade entsprochen habe: ‚Und seine Gnade war nicht fruchtlos in mir, sondern ich habe mehr als alle gearbeitet, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade mit mir.' Da er aber sagt: ‚Ich habe gearbeitet', bezeichnet er die Bemühung[1] des eigenen Willens — conatum proprii arbitrii —; da er sagt ‚nicht aber ich, sondern Gottes Gnade', zeigt er die Kraft des göttlichen Schutzes; da er sagt ‚mit mir', erklärt er, dass sie nicht mit einem müssigen und sorglosen Menschen, sondern mit einem, der sich anstrengte und abmühte, gewirkt hat[2].

Um seine Anschauung von dem Zusammenwirken von Freiheit und Gnade möglichst vollständig wiederzugeben, reihen wir die Art und Weise an, wie nach ihm die Gnade das Menschengeschlecht zum Heile führt. Er veranschaulicht die Wirksamkeit der Gnade durch folgendes Gleichniss: ‚Wenn eine fromme und sorgsame Amme den Kleinen lange auf ihren Armen herumträgt, erlaubt sie ihm, damit er einmal gehen lerne, zuerst zu kriechen; kann er aufrecht stehen, unterstützt sie ihn mit ihrer Rechten, damit er Schritt für Schritt sich weiter-

---

inpertit: et nihilominus gratia dei gratuita perseverat, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam inmortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inaestimabili tribuit largitate.'

[1] Diese Stelle liefert einen Beleg für seine Auffassung von dem häufig vorkommenden Ausdruck conatus. Danach bedeutet dieser die Thätigkeit des Willens auch unter dem Einfluss der Gnade, soweit sie dem Willen angehört oder ihm entspringt. Nach dieser Anschauung muss in letzter Instanz der freien Selbstbestimmung allein ein Stück der gesamten Thätigkeit zufallen. Diese Vorstellung enthält den Fehler, dass sie nicht so sehr das Ineinander der beiden Factoren als das Nebeneinander derselben sich vergegenwärtigt. Vgl. Conl. XIII, 14: ‚In his omnibus adprobatur ita semper divinam gratiam arbitrium hominis incitare, ut illud non in omnibus taliter protegat ac defendat, ut non etiam propriis eum conatibus congredi adversus spiritales faciat inimicos. . .'

[2] Conl. XIII, 13.

bewege; dann überlässt sie ihn einen Augenblick sich selbst, ergreift ihn aber, sobald sie ihn wanken sieht, nimmt ihn auf, wenn er strauchelt, richtet den Gefallenen auf, hält ihn entweder vom Fallen ab oder erhebt ihn vom Falle, nachdem sie ihn nur leise fallen liess. Wenn sie ihn aber zum Knaben- oder Jünglingsalter gebracht hat, fügt sie sogar einige Gewichte und Arbeiten hinzu, nicht zu seiner Unterdrückung, sondern zu seiner Uebung, und erlaubt ihm mit seinen Altersgenossen zu wetteifern und zu kämpfen. Um viel mehr weiss jener himmlische Vater aller, wen er im Schoss seiner Gnade trägt, wen er durch die Kraft seines freien Willens in seinem Angesicht zur Tugend übt und heranzieht, und dennoch unterstützt er den Arbeitenden, erhört er den Rufenden, verlässt er nicht den Suchenden, entreisst er zuweilen sogar den Unwissenden der Gefahr.'[1]

Die verschiedenen Wege, deren sich die Vorsehung bedient, um die Menschen dem Heile zuzuführen, zeigt er an Beispielen aus der Heiligen Schrift. Während Petrus, Andreas und die übrigen Apostel nichts ahnend von dem Rufe der Gnade ereilt werden, trifft die Gnade den Zachäus, wie er danach trachtet, den Herrn zu sehen, und deshalb auf einen Feigenbaum steigt. Paulus zieht sie gegen seinen Willen und sein Widerstreben an; einem andern trägt sie auf, ihr so unzertrennlich anzuhangen, dass ihm nicht Zeit gelassen ward, seinen Vater zu begraben. Cornelius wird gleichsam als Belohnung für seine Gebete und Almosen der Weg des Heiles gezeigt, ihm und seinem ganzen Hause. So theilt die vielgestaltige Weisheit Gottes auf verschiedenartige und unergründliche Weise das Heil der Menschen aus und verleiht jedem nach seiner Fähigkeit Gnadengaben, dass sie selbst die Heilungen nicht nach der einheitlichen Macht seiner Majestät, sondern nach dem Mass des Glaubens, das sie in jedem findet oder das sie selbst zugetheilt hatte, vornimmt[2].

Dass diese Aufstellungen im Pelagianischen Sinne gedeutet werden könnten, befürchtete Cassian selbst. Er verwahrt sich deshalb ausdrücklich gegen die Auffassung, als ob er das Heil seinem Inbegriff nach in die Macht unseres Glaubens stellen

[1] Conl. XIII, 14. [2] Ibid. XIII, 15.

wolle gemäss der gottlosen Ansicht einiger, die das Ganze dem freien Willen beimessen und den Satz[1] aufstellen, dass die Gnade nach dem Verdienst eines jeden verliehen werde. Der Pelagianischen Definition gegenüber hält er die Ansicht aufrecht, dass die Gnade Gottes sogar in reicher Fülle strömt und zuweilen die Beschränktheit menschlichen Unglaubens durchbricht[2].

Im Anschluss an die verschiedenartige Wirkungsweise der Gnade unterscheidet Cassian in Gott eine doppelte Thätigkeit nach aussen: die erlösende, erhebende und die helfende, unterstützende. Insofern die Gnade uns gegen unser Wissen und Wollen zum Heile zieht, ist sie erlösend; insofern sie unserem Streben zu Hilfe eilt und die Zufluchtsuchenden aufnimmt, ist sie die helfende Gnade[3]. Dass er unter der Gnade in letzterer Beziehung die die Willensthätigkeit begleitende Gnade verstand, erhellt aus seiner eigenen Erklärung, wonach sie den Lauf der Wollenden und Dürstenden zu einem höhern Ziel der Liebe anregt und entflammt.

Ihre volle Ergänzung und ihr rechtes Licht erhalten diese Stellen durch die andern, in welchen der Verfasser von der

---

[1] Vgl. auch Conl. V, 15: ‚Quid apertius potuit dici contra perniciosam opinionem praesumptionemque nostram, qua totum quod agamus vel libero arbitrio vel nostrae volumus industriae deputare?' mit Bezug auf Deut. 9, 4—5, wo der Herr davor warnt, die Wohlthaten Gottes der menschlichen Gerechtigkeit zuzuschreiben.

[2] Conl. XIII, 16, bes.: ‚Sed absoluta plane pronuntiamus sententia etiam exuberare gratiam Dei et transgredi humanae interdum infidelitatis angustias.'

[3] Ibid. XIII, 17: ‚Poterimus advertere diversis atque innumeris modis et inscrutabilibus viis Deum salutem humani generis procurare et quorundam quidem volentium ac sitientium cursum ad maiorem incitare flagrantiam, quosdam vero etiam nolentes invitosque conpellere, et nunc quidem ut inpleantur ea quae utiliter a nobis desiderata perspexerit adiuvare, nunc vero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia et vel initium boni operis vel perseverantiam condonare. Inde est quod orantes non solum protectorem ac salvatorem, sed etiam adiutorem ac susceptorem dominum proclamamus. In eo enim quod prior advocat et ignorantes nos atque invitos adtrahit ad salutem, protector atque salvator est, in eo autem quod adnitentibus nobis opem ferre refugientesque suscipere ac munire consuevit, susceptor ac refugium nominatur.'

Nothwendigkeit der Gnade und der allseitigen Abhängigkeit des Menschen von Gott spricht. Wir gehen hierbei von seiner Anschauung des gnädigen Willens in Gott aus, der Glück und Unglück zu unserem Nutzen und Heile verhängt[1]. An andern Stellen spricht er mit Emphase von der schlechthinnigen Nothwendigkeit[2] der Gnade zu allem, was gut ist, und der Aussichtslosigkeit und Nichtigkeit der menschlichen Bestrebung ohne sie. Er bezeichnet es sogar als albern und sacrilegisch[3], irgend etwas von den guten Werken unserer Anstrengung statt der Gnade und Hilfe Gottes beizumessen. Denselben Gedanken der absoluten Ursächlichkeit Gottes entwickelt Cassian zu Anfang des 13. Buches seiner Conlationen durch das Gleichniss des Landmannes. Er beschreibt die Thätigkeit desselben ausführlich, er zeigt, wie die Saat in ihrem Entstehen und ihrer Reife durch eine Reihe von Umständen bedingt ist, durch rechtzeitigen Regen, durch die Ruhe des Winters, durch Abwendung von Unglücksschlägen, die alle wie das Leben des Landmannes selbst und die Erhaltung des Viehes vom Willen und Zuthun

---

[1] Conl. IX, 20, ‚fiat voluntas tua': ‚Hoc quoque nemo ex affectu dicere praevalebit nisi is solus, qui deum credit omnia quae videntur vel adversa vel prospera pro nostris utilitatibus dispensare, magisque eum pro suorum salute et commodis providum atque sollicitum quam nos ipsos esse pro nobis.'

[2] Ibid. IV, 5: ‚Per quae evidenter probatur gratiam dei ac misericordiam semper operari in nobis ea quae bona sunt: qua deserente nihil valere studium laborantis et quantam libet adnitentis industriam sine ipsius iterum adiutorio statum pristinum recuperare non posse illudque in nobis iugiter adinpleri: non volentis neque currentis, sed miserentis est dei.' Vgl. ibid. X, 10: ‚Nam qui se semper atque in omnibus desiderat adiuvari, manifestat quod non tantum in rebus duris ac tristibus, sed etiam in secundis ac laetis pari modo deo egeat adiutore, ut quemadmodum ex illis erui, ita in istis eum faciat inmorari, in neutro sciens humanam fragilitatem sine illius opitulatione subsistere.' Ibid. III, 15: „Oportet ... nos semper cum beato David canere: ‚Fortitudo mea et laudatio mea', non liberum arbitrium, sed ‚dominus', ‚et factus est mihi in salutem'" (Ps. 117, 14).

[3] Conl. III, 16: ‚Quam sit ... ineptum ac sacrilegum quicquam de bonis actibus nostrae industriae et non dei gratiae vel adiutorio deputare, manifeste probatur dominica protestante sententia (Joh. 15, 4. 5) sine sua inspiratione vel cooperatione spiritales fructus exhibere neminem posse.'

des Bestellers unabhängig sind. Ohne den Segen Gottes hätte der Uebereifer thätiger Landleute dieselbe Folge wie der Müssiggang unthätiger, die ihr Feld nicht bestellen. Die Ursächlichkeit Gottes für das natürliche Leben des Landmannes ist mit dem Einheimsen der Früchte noch nicht abgeschlossen; es obliegt ihr da die Verhütung von unglücklichen Wechselfällen.

Auf die übernatürliche Causalität Gottes übertragen, besagt der Vergleich[1], dass der Anfang nicht allein der Werke, sondern auch der guten Gedanken aus Gott kommt, der uns die Anfänge des heiligen Willens einflösst und die Kraft und günstige Gelegenheit gibt, das zu vollenden, was wir als recht erstreben. Denn jede gnte Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben kommt vom Vater der Lichter, der ‚et incipit quae bona sunt et exequitur et consummat in nobis‘ nach dem Vorgang des Apostels (2 Cor. 9, 10): ‚Der aber Samen gibt dem Säenden, wird ihm auch Brod zum Essen geben und wird euern Samen mehren und die Früchte eurer Gerechtigkeit wachsen machen.‘[2]

[1] Conl. XIII, 3: ‚Quibus manifeste colligitur, non solum actuum verum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat et virtutem atque opportunitatem eorum quae recte cupimus tribuit peragendi.‘

Prosper, C. Coll., c. 2, nannte diese Bestimmung ‚definitio catholicissima.‘

Dagegen Wiggers II, S. 109: ‚Allein aus dem angeführten Beispiele selbst erhellet, dass hier nur von der äussern Gnade die Rede sein könne, in welcher Beziehung allerdings auch der Anfang des guten Willens von Gott abzuleiten ist.‘ Das Gleichniss an sich ohne Erklärung des Autors besagt gewiss eine Grundanschauung nicht, ob der Verfasser eine bloss äussere oder auch innere Gnade annimmt. Diese Frage wird uns im Verlauf unserer Untersuchung noch beschäftigen. Die von Cassian gemachte Anwendung des Vergleichs aber: ‚Initia sanctae voluntatis inspirat‘, erhebt Protest gegen die Zumuthung Wiggers', ebenso Cassians Anschauung von der erleuchtenden und helfenden Thätigkeit der Gnade, Inst. XII, 18. Vgl. dazu Conl. III, 10, wo Wiggers II, S. 94 eine innere Gnade vertreten sieht.

[2] Conl. XIII, 3. Mit derselben Deutlichkeit hatte er sich schon früher über die Nothwendigkeit der Gnade zum guten Willensanfang gelegentlich geäussert: ibid. III, 19: ‚Quibus manifeste perdocemur et initium voluntatis bonae nobis domino inspirante concedi ... et perfectionem virtutum ab eodem similiter condonari, nostrum vero hoc esse, ut ad-

Diese Lehre von der Unmöglichkeit guter Werke ohne die Gnade ist ebenso unzweideutig auf einen Einwand über die Enthaltsamkeit einiger heidnischen Philosophen ohne die Gnade vorgetragen und zugleich die doppelte Ursächlichkeit Gottes angedeutet. Man könnte darthun, sagt der Verfasser, dass die Menschen in vielem, ja in allem der Hilfe Gottes bedürfen und dass die menschliche Gebrechlichkeit auch nicht etwas, das sich auf das Heil erstreckt[1], durch sich allein, d. h. ohne den Beistand Gottes, vollbringen könne[2].

Im besondern äussert sich Cassian über die Nothwendigkeit der Gnade, wie folgt: Die göttliche Gnade ist nothwendig zum Glauben. Sie offenbart sich hier als erhebende. Die Bestimmung des Menschen auf Erden ist die Erlangung des Himmelreiches[3]. Die Berufung zu diesem Ziel geschah von Gott ohne jegliches vorausgegangenes Verdienst auf seiten des Menschen — nos nullis praecedentibus meritis gratia suae miserationis adscivit[3] —. Ein freies Geschenk der göttlichen Erbarmung sind ferner die vielen Heilsgelegenheiten, die sie uns bietet. Von der Wiege an wird uns seine Gnade und die Kenntniss des Gesetzes verliehen[4]. Cassian erhärtet seine Lehre durch das Zeugniss der Apostel, die so sehr alles, was auf das Heil sich bezieht, vom Herrn abhängig machten, dass sie vom Herrn

hortationem auxiliumque dei vel remissius vel enixius exsequamur et pro hoc nos vel remunerationem vel supplicia dignissime promereri ...': eine Stelle, welche seine Auffassung von dem Verhältniss des freien Willens zur Gnade und zur Verdienstlichkeit beleuchtet. Vgl. dazu bes. III, 15: ‚Haec autem dicimus, non ut studium nostrum vel laborem atque industriam quasi inaniter vel superfluo inpendenda vacuemus, sed ut noverimus, nos sine auxilio dei nec adniti posse nec efficaces nostros esse conatus ad capessendum tam inmane praemium puritatis, nisi nobis adiutorio domini ac misericordia fuerit contributum.'

[1] Vgl. auch Inst. XII, 17: ‚Postremo instruat auctor salutis nostrae, quid nos oporteat in singulis quibusque quae gerimus non modo sentire sed etiam confiteri: non possum ego, inquit, a me ipso facere quicquam (Joh. 5, 30), pater autem in me manens ipse facit opera (Joh. 14, 10). Ille ex persona hominis adsumpti dicit nihil a semet ipso posse se facere, et nos cinis ac terra in his, quae ad nostram salutem pertinent, arbitramur nos adiutorio domini non egere?'

[2] Conl. XIII, 6. [3] Ibid. I, 4. [4] Ibid. I, 15.

verlangten, dass ihnen selbst der Glaube[1] verliehen werde: ‚Gib uns Glauben‘ (Luc. 17, 5), indem sie dafür hielten, dass die Fülle desselben nicht dem freien Willen entspringe, sondern von Gottes Freigebigkeit ertheilt werde. Wie schwach, hinfällig und nichtig unser Glaube sei ohne göttlichen Beistand, lehrt uns ebenfalls der Urheber des menschlichen Heils in seiner Anrede an Petrus: ‚Simon, Simon, siehe, Satan hat euch wie Weizen zu sieben gesucht, ich aber habe meinen Vater gebeten, dass dein Glaube nicht wanke‘ (Luc. 22, 31 f.). Aehnlich lautet das andere Wort: ‚Herr, hilf meinem Unglauben‘ (Marc. 9, 23).

Wie zum Anfang, so ist auch zur Bewahrung des Glaubens die göttliche Gnade erfordert. Wer wird daher, sagt unser Verfasser, wenn die Männer des Evangeliums alles, was gut ist, durch die Unterstützung Gottes zu stande kommen lassen und aus eigener Kraft des Willens ihren Glauben unverletzt zu bewahren sich nicht getrauen, wenn Petrus dazu die Hilfe des Herrn bedurfte, wer wird so vermessen und blind sein, anzunehmen, dass er zu dessen Erhaltung der täglichen Unterstützung Gottes nicht bedürfe, zumal da der Herr selbst im Evangelium dieses klar ausspricht: ‚Wie der Rebzweig nicht Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn er nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr, wenn ihr nicht in mir bleibt‘ (Joh. 15, 4) und wieder: ‚Ohne mich könnt ihr nichts thun‘ (ibid. 5). In einem fort sagt daher der Apostel: ‚Was hast du, das du nicht empfingest; wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen‘ (1 Cor. 4, 7)[2]. Die Wahrheit des vorstehenden Gedankens von der Nothwendigkeit der göttlichen Ursächlichkeit zum Beginn und Fortgang des Heils hatte der Verfasser an Abraham veranschaulicht. ‚Gehe

[1] Conl. III, 16. Vgl. Inst. XII, 11: ‚Principium quoque discutientes **vocationis ac salutis humanae**, qua non ex nobis neque ex operibus nostris secundum apostolum, sed dei sumus dono gratiaque salvati, liquido poterimus advertere, quemadmodum perfectionis summa non volentis neque currentis, sed miserentis sit dei, qui nequaquam laborum vel cursus nostri merito conpensante vitiorum nos facit esse victores nec **aequiperante** nostrae voluntatis industria tam arduum integritatis culmen subiugata qua utimur carne conscendere.‘

[2] Conl. III, 16.

aus deinem Lande' (Gen. 12, 1) bestätigt, dass auch der Anfang unseres Heils durch die Berufung des Herrn erfolge, und die Verheissung: ,Komme in das Land, das ich dir zeigen werde' (Gen. 12, 1) spricht die Thatsache aus, dass, auch die Vollkommenheit auf ihrer höchsten Stufe nnd die Vollendung der Reinheit von demselben verliehen werde. Nicht nur war Abraham das neue Land nnbekannt, er suchte es auch nicht: ,Quam ego tibi non solum ignoranti, sed etiam non inquirenti monstravero.' Die Schlussfolgerung, die er aus dieser Offenbarungsthatsache symbolisch ableitet, ist die, dass, wie wir durch die Eingebung des Herrn zum Wege des Heils gerufen herbeikommen, so auch durch seine Belehrung und Erleuchtung zur Vollendnng der höchsten Seligkeit gelangen[1]. Um mit dieser Erklärnng nicht den Schein einer Hintansetzung der menschlichen Willensfreiheit zu erwecken, so recurrirt Cassian sogleich auf das ihr beim Heilsprocess zukommende Moment, wonach sie eine gewisse Mittelstellung zwischen dem Anfang und dem Ziele einnehme. Gott wirkt zwar auf verschiedene Weise Gelegenheiten des Heils, unsere Aufgabe aber ist es, den von der Gottheit dargebotenen Gelegenheiten säumiger oder eifriger uns anzuschliessen. So war es Sache Gottes, dem Abraham zu rufen: ,Geh aus deinem Land', Abrahams aber, zu gehorchen. Der Beisatz ,und komme in das Land, das ich dir zeigen werde' bedeutet die Gnade des befehlenden oder versprechenden Gottes. Jeder noch so angestrengte Versuch zur Erreichung der Vollkommenheit ist erfolglos ohne Gott, der mit uns wirkt und unser Herz zu dem, was erspriesslich ist, hinlenkt[2]. In der steten Unterstützung auf dem Heilswege (Ps. 16, 5) offenbart sich Gottes Gnade in ihrer heilenden Thätigkeit, da ,der unsichtbare Leiter des menschlichen Herzens unsern Willen, der entweder aus Unkenntniss des Guten oder in-

---

[1] Conl. III, 10.

[2] Ibid. III, 12: ,Certos tamen esse nos convenit, quod omnem virtutem indefessis conatibus exercentes nequaquam diligentia vel studio nostro perfectionem possimus adtingere nec sufficiat humana sedulitas laborum merito ad tam sublimia beatitudinis praemia pervenire, nisi ea domino nobis cooperante et cor nostrum ad id quod expedit dirigente fuerimus indepti.'

folge der Ergötzung an den Leidenschaften zu den Lastern hinneigt, mehr zu dem Streben nach den Tugenden umlenkt'[1].

Soweit nämlich die Unfähigkeit des menschlichen Willens reicht, so weit ist der göttliche Beistand zum Guten vonnöthen. Entsprechend der oben dargelegten sittlichen Verderbniss des Menschen braucht der Wille die Unterstützung Gottes, damit wir nicht ganz zusammensinken. Wenn uns der Herr wanken sieht, streckt er uns gewissermassen die Hände entgegen, hält und befestigt uns. Die Reihe der Schrifttexte für den Wankelmuth des Willens häuft der Verfasser, um dadurch die Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes und Entgegenkommens um so unläugbarer darzuthun. Durch die Verkehrtheit des freien Willens, gesteht der Psalmist (Ps. 93, 17), würde er in der Unterwelt wohnen, während er durch Gottes Hilfe und Schutz gerettet ist. Auch der Gerechte bedarf fortwährend der göttlichen Hilfeleistung, da er zur Erreichung der Gerechtigkeit sich nicht genügt, damit er nicht gänzlich untergehe, wenn er durch die Schwäche des freien Willens gefallen ist[2].

Das eigene Geständniss der heiligen Männer ist der beste Beleg für ihre natürliche Unzulänglichkeit und für die Bedingtheit ihrer Tugend durch den Herrn: Ps. 24, 5; 5, 9; Ier. 10, 23; Hos. 14, 9.

Sogar die Kenntniss des Gesetzes, d. i. den Geist desselben, wünschen sie täglich nicht durch angestrengtes eifriges Lesen, sondern durch die Unterweisung und Erleuchtung Gottes zu erlangen[3]. ‚Deine Wege, Herr, zeige mir und deine Pfade lehre mich' (Ps. 24, 4) und: ‚Oeffne meine Augen und ich werde betrachten das Wunderbare an deinem Gesetz' (Ps. 118, 18), und: ‚Lehre mich deinen Willen thun, weil du mein Gott bist' (Ps. 142, 10), und wieder: ‚Der du den Menschen Wissenschaft lehrest' (Ps. 93, 10). Um dasselbe betet David: ‚Gib mir Verstand, dass ich deine Gebote erkenne' (Ps. 118, 125), obwohl er ja von Natur den Verstand besass und Gottes Gebote im Gesetz niedergelegt fand. Zur tiefern und geistigen Erfassung sah er die Mangelhaftigkeit des natürlichen Intellects ohne die tägliche Erleuchtung des Herrn, da Gott nach dem Vorgang

---

[1] Conl. III, 12. [2] Ibid. [3] Ibid. III, 14; vgl. Inst. XII, 17.

des Apostels ‚das Wollen und das Vollbringen in uns nach seinem Gutdünken bewirkt' (Phil. 2, 13). Denselben Gedanken von der Unerlässlichkeit der Gnade für den Anfang der Bekehrung und des Glaubens[1] leitet er aus einer andern Stelle des nämlichen apostolischen Sendschreibens ab: ‚Euch ist gegeben, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden' (Phil. 1, 29). ‚Befestige das, o Gott, was du in uns gewirkt hast' (Ps. 67, 29) bestätigt die Nothwendigkeit von der göttlichen Fortführung des von Gott Begonnenen. Denn nicht der freie Wille, sondern ‚der Herr löst die Gefesselten', nicht unsere Kraft, sondern ‚der Herr richtet die Gefallenen auf', nicht der Fleiss der Lectüre, sondern ‚der Herr erleuchtet die Blinden', nicht unsere Obhut, sondern ‚der Herr schützt die Ankömmlinge', nicht unsere Macht, sondern ‚der Herr erhebt alle, die fallen' (Ps. 145, 7 ff. und 144, 14).

Dass er mit dieser Darstellung der persönlichen Tüchtigkeit keinen Eintrag thun wolle, hebt er ausdrücklich hervor; es ist ihm an dieser Stelle darum zu thun, die menschliche Willensthätigkeit als bedingt und getragen von Gottes Ursächlichkeit im Versuchen und in der erfolgreichen Durchführung der Versuche nachzuweisen — sine auxilio dei nec adniti posse nec efficaces esse nostros conatus ... —. Aus dem hl. Paulus bringt er als weitern Beleg für diese Anschaunng 2 Cor. 3, 5 f. bei: ‚Nicht als ob wir fähig wären, etwas aus uns als uns zu denken, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott', wobei er für ‚sufficientia' die Wendung ‚idonitas nostra ex deo est' als zutreffender wiedergibt.

Eine höhere Stufe im Glauben stellt die Gottesfurcht dar. Um so nothwendiger wird hier die Gnade erscheinen. In der That lässt auch sie der Verfasser vom Herrn eingegossen werden nach dem Vorgange von Jer. und Ezech.: ‚Und ich werde ihnen ein Herz geben und einen Weg, dass sie mich fürchten alle Tage' u. s. w. (Jer. 32, 39 f.) ‚Und ich werde ihnen ein Herz geben und in ihre Eingeweide einen neuen Geist legen

[1] Conl. III, 15: ‚Hic quoque et initium conversionis ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a domino declaravit.'

und ich werde das steinerne Herz von ihrem Fleische wegnehmen und ihnen ein Herz von Fleisch geben, dass sie in meinen Geboten wandeln'[1] u. s. w. (Ez. 11, 19 f.) Als Schlusssatz von dem im dritten Buch dargelegten Erforderniss göttlicher Wirksamkeit zur Einführung in das Gesetz und den Glauben wiederholt Cassian den unter mannigfachen Schattirungen vorgetragenen Gedanken, dass uns sowohl der Beginn des guten Willens durch Gottes Eingebung verliehen werde, mag er uns unmittelbar durch sich oder durch eine geschöpfliche Ursache oder durch Noth auf den Weg des Heiles ziehen, als die Vollendung der Tugenden von ihm gespendet werde, dass es dabei in unserer Gewalt liege, dem dargebotenen Beistand mit weniger oder mehr Fleiss nachzukommen[2].

Die Art und Weise der göttlichen Berufung zum Heil ist im vorhergehenden angedeutet als eine dreifache: als eine unmittelbare und als eine mittelbare in einem doppelten Sinn durch irgend einen Menschen und durch die Noth. Direct aus Gott ist der Ruf, so oft eine gewisse Einflössung in unser Herz sich ergiesst und uns zuweilen im Schlafe zu dem Verlangen nach dem ewigen Leben aufweckt, Gott zu folgen und seinen Vorschriften anzuhangen uns durch eine heilsame Zerknirschung auffordert. Als Beispiele citirt er Abraham, den die Stimme des Herrn wegrief aus Heimat und Verwandtschaft, Antonius, der seine Bekehrung einer unmittelbaren göttlichen Anregung verdankte.

Die zweite Art der Berufung hat statt durch Menschen, durch deren Tugendbeispiel oder deren Wort. Ein Beispiel liefert die Befreiung des israelitischen Volkes durch Moses.

Die dritte Art hat die Noth zur Grundlage. Wenn der Gedanke: ‚Noth lehrt beten', auf natürlichem Gebiet die Kraft eines Gottesbeweises besitzt[3], so ist damit seine sittliche Bedeutung zur Genüge aufgehellt. Unglücksfälle, Todesgefahren, Verlust oder Proscription der Güter erschüttern den Menschen und führen ihn manchmal wider seinen Willen zu Gott, dem

[1] Conl. III, 18. [2] Ibid. III, 19. [3] Vgl. Schell, Dogmatik I, S. 404 ff.



zu folgen er im Glück verschmähte[1]. Hier eröffnet sich der Gnade ein fruchtbares Feld.

Die letztere Art der Berufung finden wir oft in der Heiligen Schrift in der israelitischen Geschichte angewandt. (Jud. 3, 15. 9; Ps. 77, 34 f.; 106, 19.) Für die nachmalige Einrichtung des Lebens selbst und dessen Ende ist der Modus der Berufung belanglos. Die dritte Art kann ebensogut wie die erste die Erreichung der höchsten Vollkommenheit zur Folge haben[2]. Ist die Annahme und geistige Aneignung des Glaubens von der Gnade abhängig, so offenbarte sich diese ständige Begleitschaft der Gnade gleich bei Beginn der Glaubensausbreitung durch den Apostel unter Wunder und Zeichen und der Gnade des Heiligen Geistes[3]. Auch für die Darstellung und irrthumsfreie Ausgestaltung des Glaubensinhaltes im einzelnen beansprucht der Verfasser für die Gnade die dargelegte Rolle als Führerin auf dem Weg der rechtmässigen Lehre[4].

Am fühlbarsten tritt die Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur in der Versuchung hervor. Hier ist das sittliche Wollen des Menschen einem zweifachen Feinde[5] gegenübergestellt: dem eigenen Ich, das in dem Zwiespalt von Geist und Fleisch das fortwährende Hemmniss seiner freien Bewegung erfährt, und dem Teufel, der unausgesetzt im Hinterhalt lauert und zum Bösen antreibt. Bei der Versuchung ist ein mehrfaches ins Auge zu fassen: der Feind selbst, die Methode seines Angriffs, die Heftigkeit, mit welcher er dem ethischen

[1] Conl. III, 4, vgl. ibid.: ‚Mortis pericula conminantur ... ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inviti properare conpellimur.' Der hl. Chrysost. hatte vor ihm denselben Gedanken einer mehrfachen Berufung entwickelt. Die innere Einsprechung, die Predigt des Evangeliums oder die Erzählung beglaubigter Wunder, die Bedrängniss und Noth sind ihm ebenso viele Mittel und Weisen, wodurch Gott den Menschen zum Heile ruft und leitet. Wie Cassian hatte er gerade den natürlichen Uebeln und Unglücksfällen eine grosse teleologische Bedeutung für das sittlich-religiöse Leben beigemessen. Vgl. Chrys., Hom. 18 in Rom. n. 1; De Mut. Nomin. III, n. 5 u. 6 (M. 51, col. 141—144); Hom. 9 in Rom. n. 4; Ad Theod. laps. I, n. 4 (col. 282); n. 6 (col. 284).

[2] Conl. III, 5. [3] Ibid. II, 15; XVI, 12.

[4] Praef. ad Conl. I—X; vgl. Inst. V, 1.

[5] Inst. VI, 1. 2. 20; V, 14; Conl. V, 15.

Gefühl zusetzt, die Anknüpfungspunkte und Helfershelfer, die sich ihm in der thatsächlichen Corruption des Menschen darbieten, die göttliche Absicht bei der Zulassung, die Fähigkeit sie zu ertragen infolge göttlicher Einwirkung, ihre Ueberwindung mit Gottes Gnadenbeistand und die Uebung der dem insinuirten Laster entgegengesetzten Tugend. Der Feind nun ist so stark und gewaltig, dass wir durch die eigene Erfahrung wie durch unzählige Schriftzeugnisse die volle Vergewisserung haben können, dass unsere Kräfte ohne Gottes Unterstützung zu seiner Ueberwindung nicht genügen und dass diese jedesmal wesentlich auf jene zu beziehen ist[1]. Es lehrt dies der Herr durch den Mund Moses'. ‚Sage nicht in deinem Herzen, wenn der Herr dein Gott in deinem Angesichte sie zerstört hat: wegen meiner Gerechtigkeit hat mich der Herr hergeführt, dass ich dieses Land besitze, während jene Völker wegen ihrer Gottlosigkeit vernichtet wurden. Denn nicht wegen deiner Gerechtigkeit und der Geradheit deines Herzens trittst du in den Besitz ihres Landes, sondern weil jene gottlos handelten, wurden sie bei deinem Einzug vernichtet.‘ (Deut. 9, 4 f.) Auf den geistigen Grund geprüft will die Stelle nichts anderes ausdrücken, als dass im Falle eines günstigen Ausganges bei den Fleischeskämpfen und eines dauernden Obsieges der Erfolg nicht der eigenen Tüchtigkeit und Weisheit zuzuschreiben sei, sondern dem Schutze und der Stärkung Gottes[2]. Dieser Satz von der Heftigkeit des Versuchers einerseits, der menschlichen Hilflosigkeit und Bedürftigkeit andererseits sowie der triumphirenden Mitwirkung Gottes kehrt bei unserem Autor mannigfach wieder und bekundet in dieser nachdrücklichen Häufung Cassians Abhängigkeit von Chrysostomus[3]. Die Nothwendigkeit des göttlichen Schutzes tritt am unwidersprechlichsten in den An-

[1] Conl. V, 15: ‚Quamobrem certos esse nos convenit tam ipsis rerum experimentis quam innumeris scripturae testimoniis eruditos, nostris nos viribus, nisi dei solius auxilio fulciamur, tantos hostes superare non posse et ad ipsum cotidie summam victoriae nostrae referre debere.‘

[2] Vgl. ibid.: ‚Quibus procul dubio in nullo penitus praevalere potuisses, nisi te domini conmunisset ac protexisset auxilium.‘

[3] Vgl. Hom. in paralyt. demiss. per tectum n. 2 (M. 51, col. 51 sq.); Hom. 24 in 1 Cor. n. 1 (M. 61, col. 199). — *Τῆς παρ' αὐτοῦ δεόμεθα*

fechtungen gegen die Reinigkeit hervor, da diese Art von Versuchung an der menschlichen Constitution eine gewisse Bundesgenossin besitzt[1]. Von ihr wird gesagt, sie sei ein Kampf länger als die übrigen, beständig andauernd, den nur wenige unversehrt durchkämpften, ein ungeheurer Krieg, der sich im Menschen von der ersten Jugendreife an entspinnt, erst dann erlischt, wenn die übrigen Laster überwunden sind.

Die Angriffsweise des Versuchers ist eine zweifache, weil das Laster zweigestaltig ist; der Versuchung muss eine doppelte Abwehr entgegengestellt werden in der Züchtigung des Körpers und der Zerknirschung und Erhebung des Geistes zu Gott, die beide ihren vollendeten Ausdruck in der wahren Demuth finden, d. i. der Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit, ohne die kein Laster völlig besiegt werden kann[2].

Wenn sich in dem Fortgang aller Tugenden und der Bekämpfung aller Laster Gottes Gnade und Sieg offenbart, so ganz besonders in der Erlangung und Bewahrung der Reinheit, die Gottes eigenstes Geschenk ist[3]. Der Grund hiervon liegt im Wesen der Reinheit, das nichts geringeres bedeutet, als in gewissem Sinn aus diesem Fleische herauszutreten und doch im Körper zu wohnen; geht es ja über die Natur hinaus, unter der gebrechlichen Hülle des Fleisches dessen Stachel nicht zu empfinden. Daraus entspringt aber auch ihre Grösse, schon

---

συμμαχίας ὥστε αὐτοὺς διεξελθεῖν. — Hom. 15 in act. Ap., n. 3 (M. 60, col. 124). Chrys. verfehlt jedoch nicht zu betonen, dass die Versuchung nicht innerlich nöthigend auf den Willen einwirkt, dass zu ihrer Besiegung persönliche Anstrengung gehört. Vgl. De Laz. conc. III, n. 2 (col. 98); Ad Stagir. I, n. 4 (col. 433).

[1] Inst. V, 12; VI, 6; Conl. VII, 2.

[2] Inst. VI, 1; Conl. V, 14.

[3] Inst. VI, 6; vgl. Conl. IV, 15: ‚Nec posse huius purificationis donum nisi per solius dei gratiam possideri, docentibus nos quodammodo ipsius rei experimentis.' Inst. VI, 5: ‚Quapropter nobis cordi est agonem spiritalem cum apostolo legitime decertare hunc inmundissimum spiritum superare omni mentis intentione non nostris viribus confidentes (hoc enim perficere industria humana non praevalet), sed opitulatione domini festinus. Tamdiu namque hoc vitio animam necesse est inpugnari, donec se bellum gerere supra vires suas agnoscat nec labore vel studio proprio victoriam obtinere se posse, nisi domini fuerit auxilio ac protectione suffulta.' Vgl. Conl. XII, 8; XII, 15—16.

im Fleische den Engeln zu gleichen[1]. Als ein Muster hervorragender Reinheit wird Abt Serenus erwähnt, dessen Gesichtszüge den innern Glanz seiner Tugenden widerstrahlten. Von ihm wird erzählt, dass er nur durch eine besondere Gnadenzuwendung die Reinheit so besass, dass er vor den natürlichen

[1] Vgl. Inst. XII, 11: ‚Nulla siquidem corporis huius adflictio nullaque cordis contritio ad capessendam veram illam interioris hominis castitatem possit esse condigna, ut tantam puritatis virtutem angelis solis ingenitam caeliqne vernaculam nudo humano labore, i. e. sine adiutorio dei, valeat obtinere, quia totius boni effectus ab illius profluit gratia.' Conl. XII, 16: ‚Unicuique nostrum adversus spiritum fornicationis totis viribus desudanti victoria singularis est de merito conatus sui remedium non sperare.' Ferner ibid. XIV, 9: ‚Venas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta ... contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis per inluminationem sancti spiritus possidebit.' Vgl. ibid. IX, 8; Inst. XII, 15; Conl. XIX, 8. Evident ist die Verwandtschaft unseres Autors mit dem hl. Chrysost. gerade in der vorliegenden Frage. Mit diesem hat er die fundamentale Bedeutung der Reinheit, die Bestimmung ihres Wesens, die Forderung eines speciellen göttlichen Beistandes für ihre fortgesetzte Erhaltung gemein. Vgl. Chrys., De Virgin. n. 17 (col. 546); n. 27 (col. 551). De compunct. II, n. 1 (col. 411). De Virg. n. 77 (col. 589). Interessant ist seine Definition der Jungfräulichkeit, wonach diese in der Heiligkeit und Unversehrtheit des Leibes und der Seele besteht, verbunden mit der Loslösung vom Irdischen und der Hingabe an Gott (ibid. n. 77). Daraus und aus den dargelegten Anschauungen Cassians über die Virginität geht deutlich hervor, wie sehr die Aufstellung Harnacks über den Begriff der Virginität im 4. und 5. Jahrhundert der historischen Begründung ermangelt. ‚Im Grunde', schreibt der genannte Dogmenhistoriker, ‚handelte es sich dabei um einen einzigen Punkt, um die Enthaltung von den geschlechtlichen Verbindungen — alles andere war secundär', I, S. 10, wo er die Macht und Bedeutung der Ascese in den betreffenden Jahrhunderten charakterisirt. Dagegen vgl. noch Montalembert a. a. O. Vorrede XIX—CXVIII; Chrysost., Hom. 68 in Matth. n. 3 (col. 643 sq.); Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens, 4. Aufl., Gotha 1865, S. 170 ff.; Bindemann, III, S. 33 ff. und die ausdrückliche Verwahrung des hl. Chrys. gegen eine derartige äusserliche Auffassung. Ein frivoles Seitenstück hierzu liefert die Auslassung desselben Autors über die Moral und Pädagogik der kath. Kirche (III, S. 198, Anm. 1) bei Gelegenheit seiner Besprechung des Augustinismus. ‚Es ist vielleicht die schlimmste, jedenfalls die hässlichste Folge des Augustinismus,' bemerkt er, ‚dass die christliche Religion im Katholicismus in eine besonders innige Beziehung zur Geschlechtssphäre

Anreizungen bewahrt blieb[1]. An dem Leben eines andern Mönches, der vorzugsweise nach dieser Seite der Anfechtung ausgesetzt war, beleuchtet Cassian ferner die Abhängigkeit der Tugend der Reinheit von der Gnade, mit detaillirter Erzählung der Momente, welche die Annahme von einer besondern Nothwendigkeit der Gnade aufdrängen[2].

Bei aller Betonung dieser Nothwendigkeit ist Cassian mit dem hl. Chrysostomus[3] weit entfernt, einer fatalistischen Anschauung das Wort zu reden. Je unumgänglicher die Gnade ist, desto nothwendiger erscheint die Bethätigung des Willens auf der Grundlage von Motiven, welche die Gnade darbietet[4]. Demnach sind die Mittel für die Reinheit solche, welche des Menschen Fähigkeiten ganz in Anspruch nehmen, Körper und Geist[5].

Wenn die Gnade zu den einzelnen Heilsacten, zum dauernden Obsieg über den Teufel und die eigene Begierlichkeit un-

gesetzt ist. Die Combination von Gnade und Sünde ... wurde der Rechtstitel für jene greuliche und ekelhafte Durchstöberung des menschl. Schmutzes, welche, wie die Moralbücher des Katholicismus beweisen, ein Hauptgeschäft des beichthörenden Priesters ist — und zwar des ehelosen Priesters und Mönches etc.... Der antike Naturalismus ist weniger gefährlich, jedenfalls für Tausende weniger vergiftend als diese seraphische Contemplation der Virginität und diese stete Aufmerksamkeit auf die Geschlechtssphäre' ...

[1] Conl. VII, 2.

[2] Ibid. XXII, 6: ‚Post illam fidem, qua de dei specialiter gratia puritatis donum iugiter sperare nos convenit.' Vgl. Ibid. XIII, 6, wo der Verf. die Nothwendigkeit der Gnade für jedes Heilsbemühen ausspricht, von ihr aber beifügt: ‚In nullo tamen evidentius quam in adquisitione atque custodia castitatis ostenditur.' Bei dieser so nachdrücklichen Forderung der Gnade für die Reinigkeit legte sich der Einwand von der geschichtlich bezeugten Enthaltsamkeit einiger heidnischen Philosophen von selbst nahe. Seiner Widerlegung widmet der Verf. ein ganzes Kap. (Conl. XIII, 5). Er beschränkt die Reinheit der Heiden auf ein ganz geringes Mass, welches man höchstens Enthaltsamkeit von dem Beiwohnen des andern Geschlechts bezeichnen dürfte. Zum Belege citirt er Sokrates, der von sich selbst gestand, dass er ein Knabenschänder sei: ‚*Εταῖροι, εἰμὶ γάρ, ἐπέχω δέ*', Diogenes, der seine Anschauung von der Reinheit in dem dreisten Worte an einen wegen Ehebruch Verurtheilten niederlegte: ‚*Τὸ δωρεὰν πωλούμενον θανάτῳ μὴ ἀγόραζε.*' Quod gratis venditur, morte non emas. — Von einer innerlichen Reinigkeit ist nach dem Verf. da keine Rede.

[3] Vgl. oben S. 94, Nr. 3. [4] Vgl. Inst. VI, 21. [5] Conl. XIII, 6.

entbehrlich ist, so ist damit schon der Hinweis auf die Gnade der Beharrlichkeit gegeben. Beim Gerechtfertigten erscheint die Gnade in ihrer ganzen Weihe und Würde, ihre Bethätigung ist bei ihm so wenig abgeschlossen, dass man sagen kann, dass erst hier ihre Aufgabe das volle Licht empfängt. Denn es obliegt ihr nichts geringeres als ihr Werk in dem Gerechtfertigten zu schützen, zu heben und der Endbestimmung wirksam entgegenzuführen. So ist das Wort des Apostels (Rom. 7, 19 f.): ‚Denn nicht was ich will, das Gute, thue ich, sondern was ich hasse, das Böse, thue ich', und weiter: ‚Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so bin nicht ich, sondern die in mir wohnende Sünde ist da wirksam', und: ‚Ich freue mich am Gesetze Gottes nach dem innern Menschen, sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und das mich gefangen führt in das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist', im strengen Sinne nur auf die Gerechten zu beziehen, wogegen ‚die Gnade Gottes durch Christum unsern Herrn' (Rom. 7, 25) die vom Apostel angerufene Befreierin ist. ‚O ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien vom Leibe dieses Todes' (Rom. 7, 24)[1]. Der Grund hiervon ist die auch im Zustand der Rechtfertigung von Paulus allenthalben betonte fortwährende Schwäche des Menschen. Daher seufzen alle Heiligen, von der Gebrechlichkeit ihres Wesens durchdrungen,

[1] Conl. XXII, 14; vgl. ibid. XXIII, 3: ‚Ergo quia nihil est per semet ipsum stabile, nihil inmutabile, nihil bonum nisi deitas sola, omnis vero creatura, ut beatitudinem aeternitatis vel inmutabilitatis obtineant, non hoc per suam naturam, sed per creatoris sui participationem et gratiam consequuntur, tenere meritum bonitatis creatori suo conlata non possunt.'

Denselben Gedanken von der menschlichen Unbeständigkeit hat er auch Conl. VI, 14 ausgeführt; er entwickelte hier den ethischen Grundsatz, dass es auf dem Gebiet des geistlichen Lebens nur Fortgang oder Rückschritt, keinen Stillstand gibt (Eph. 4, 23). Das Verhältniss hierbei veranschaulicht er durch das Bild eines Ruderers, der seinen Kahn gegen die Strömung der Fluthen zwingen will. Entweder wird er mit der Kraft der Arme das anströmende Wasser durchschneiden und aufwärts gelangen oder bei lässiger Ruhe der Hände von der Strömung willkürlich abwärts gerissen werden. Bei einem etwaigen Rückgang ist die Gnade erforderlich, um den alten Posten wieder einzunehmen, Conl. IV, 4, 5. Vgl. noch ibid. XXIII, 15.

wenn sie den Wechsel der Gedanken und die verborgenen Tiefen ihres Gewissens durchforschen, täglich zum Herrn: ‚Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, da vor dir kein Lebender für gerecht befunden wird' (Ps. 142, 2) und: ‚Wer wird sich rühmen, ein reines Herz zu besitzen, oder wer hegt das Vertrauen, dass er von Sünde rein sei' (Prov. 20, 9) und wieder: ‚Nicht gerecht ist der Mensch auf der Erde, der das Gute und nicht Sünde thäte' (Eccl. 7, 21)[1]. Iesaias, der im Lichte der göttlichen Beschauung die wahre Vollkommenheit kennen lernte, bekannte erst recht[2] nach seiner Reinigung durch die glühende Kohle des göttlichen Wortes von sich: ‚Weh mir, weil ich ein Mann bin von befleckten Lippen und inmitten eines Volkes wohne, dessen Lippen befleckt sind' (Ies. 6, 5). Der Engel, der mit der glühenden Kohle den Mund des Propheten berührte und zu ihm sprach: ‚Siehe! damit habe ich deine Lippen berührt und deine Ungerechtigkeit wird hinweggenommen und deine Sünde gereinigt' (Ies. 6, 7) ist die von Paulus angerufene ‚Gnade Gottes durch Jesum Christum, unsern Herrn' (Rom. 7, 25). Dieses Selbstzeugniss der Gerechtfertigten von der persönlichen Sündhaftigkeit, ihre einzige Hoffnung, die Fülle der Rechtfertigung nur von der Gnade und Erbarmung des Herrn zu erlangen[3], was besagen sie anders als die Nothwendigkeit der Gnade zur endlichen Beharrlichkeit im Guten.

Während der Apostel einerseits daran verzweifelt infolge der natürlichen Gebrechlichkeit, den mit den Lasten der Sterblichkeit beladenen Kahn seines Lebens in Sicherheit zu bringen, und darum einzig vom Herrn Rettung[4] erfleht, so bekennt er doch: ‚Ich habe einen guten Kampf gekämpft, den Lauf voll-

[1] Conl. XXIII, 17.

[2] Ibid.: ‚Qui, sicut arbitror, labiorum suorum inmunditiam ne tunc quidem fortasse sensisset, nisi veram perfectionis et integram puritatem contemplatione Dei meruisset agnoscere, cuius intuitu pollutionem suam sibi ante incognitam repente cognovit.' Vgl. ibid. XXIII, 19.

[3] Ibid. XXIII, 17: ‚Videtis ergo quemadmodum omnes sancti non tam ex persona populi quam ex sua et peccatores se veraciter fateantur et tamen nequaquam de sua salute desperent, sed iustificationis plenitudinem ‚quam pro condicione fragilitatis humanae consequi se posse diffidunt, de gratia domini et miseratione praesumant.' Vgl. ibid. XXIII, 18—20.

[4] Ibid. XXII, 14.

endet, den Glauben bewahrt, im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage geben wird' (2 Tim. 4, 7 f.)[1].

Gnade und Freiheit vollenden demnach das Heilswerk. Für die diesbezügliche Wirksamkeit der beiden bietet das thatsächliche Verhalten des Apostels einen deutlichen Commentar. Willst du, sagt darum der Verfasser, einen wahren Athleten Christi hören, der in richtiger Weise kämpft? ,Ich', spricht dieser, ,laufe so, nicht wie ins Unbestimmte, ich kämpfe so und mache keine Luftschläge, vielmehr kasteie ich meinen Leib und bringe denselben in Abhängigkeit, damit ich nicht, während ich andern predige, selbst verworfen werde' (1 Cor. 9, 26 f.). Nicht läuft ins Unbestimmte, wer, nach dem himmlischen Jerusalem schauend, einen festen Punkt hat, wohin er seines Herzens ungeschwächte Schnelligkeit zu richten hat; nicht läuft ins Ungewisse, wer ,vergessend das, was hinter ihm liegt, danach trachtet, was vor ihm ist, dem Ziele zustrebt, zu dem Kampfpreis der höchsten Berufung Gottes in Christus Jesus' (Phil. 3, 13 f.). In unablässigem Hinblicke seines Geistes und der Hinordnung seines Herzens auf ihn rief er vertrauend aus: ,Ich habe einen guten Kampf gekämpft' etc., und in diesem Bewusstsein erschaut er die ihm ,hinterlegte Krone der Gerechtigkeit'. Um auch uns dieselbe Aussicht auf Vergeltung zu eröffnen, wenn wir ihm in diesem Wettlaufe nachahmen wollen, fügt er bei: ,Aber nicht allein mir, sondern auch allen, die seine Ankunft lieben.' Die Erreichung des Siegespreises erfolgt durch die Kasteiung des Körpers, wenn wir die Ankunft Christi lieben, jedoch nicht nur diejenige, die auch den Nichtwollenden erscheinen wird, sondern diese, welche täglich in den heiligen Seelen stattfindet — qui cotidie in sanctis commeat animabus —[2]. Es ist dies dieselbe Ankunft, von der der Herr im Evangelium spricht: ,Ich und mein Vater werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen' (Joh. 14, 23) und: ,Siehe! ich stehe vor der Thüre und klopfe; wenn jemand meine Stimme hört und die Thüre aufthut, werde ich bei ihm einkehren und mit ihm Mahl halten und er mit mir' (Apoc. 3, 20)[2].

[1] Conl. XXII, 15. [2] Inst. V, 17. Vgl. ibid. V, 18. 19.

Der Gedanke der eigenen Sündhaftigkeit darf den Gebrauch eines andern vorzüglichen Mittels zur Stärkung und Erhaltung der Rechtfertigungsgnade[1] nicht ausschliessen, den Empfang der hl. Communion, die eine Arznei für die Seele und ein Reinigungsmittel für den Geist ist. Der Verfasser polemisirt gegen die Anschauung, welche, in einigen Klöstern vertreten, den Genuss dieses Sacramentes wegen der persönlichen Unwürdigkeit auf einen einmaligen Empfang im Jahr beschränkt und eigentlich nur den Heiligen und Unbefleckten den Zutritt gestatten will, während ihnen Cassian gegenüberhält, dass uns dessen Theilnahme heilig und rein macht und wir des jährlichen Empfanges im strengen Sinne ebensowenig würdig seien wie des häufigern und sie somit eine Anmassung begehen, dass sie sich des jährlichen Empfanges für würdig erklären[2].

Sechstes Kapitel.

Gnade und Rechtfertigung.

Mit der Darlegung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade haben wir bereits die Wirkungsweise der letztern mehrfach berührt. Um das Bild von Cassians Denk- und Redeweise über die göttliche Ursächlichkeit im Rechtfertigungswerk zu vervollständigen, behandeln wir in diesem Kapitel die Gnade in ihrer rechtfertigenden Beziehung. Unsere Entwickelung soll dazu dienen, Cassians Anschauung über das Wesen der Gnade in ein helleres Licht zu rücken, mit andern Worten seinen supranaturalistischen Standpunkt zu kennzeichnen. Seine hierauf bezüglichen Erörterungen besitzen nicht den Charakter dogmatischer Feststellung; sie sind vielmehr wie seine ganze Darstellung von praktisch-sittlichem Geiste getragen, ascetische Anweisungen und erbauliche Schilderungen.

---

[1] Conl. XXIII, 21: ‚Quidam faciunt . . . ut aestiment ea nonnisi sanctos atque inmaculatos debere praesumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione faciunt.' Vgl. ibid. XXII, 7; VII, 30.

[2] Ibid. XXIII, 21.

Seine Conlationen beginnt der Autor mit einer Darlegung des Endzieles des Mönches. Dieses ist wie das jedes Menschen die Gewinnung des Himmelreiches. Das wesentliche Mittel zu dessen Erreichung ist die Reinheit des Herzens, die ihm identisch ist mit der Liebe, welche nach dem Apostel die Verheissung des ewigen Lebens besitzt (1 Tim. 4, 8)[1]. Notizen über die rechtfertigende Kraft der Liebe, ihr Wesen und ihre Folgen finden sich zerstreut durch alle Conlationen.

Ihrem innersten Wesen nach bezeichnet die Liebe die Einwohnung des Heiligen Geistes in unserer Seele und ist nichts anderes als die heiligmachende Gnade. „Die Kraft der Liebe", sagt darum Cassian, „wird so sehr gerühmt, dass sie der Apostel Johannes nicht nur eine Sache Gottes, sondern Gott selbst nannte, indem er sagte: ‚Gott ist die Liebe; wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm' (1 Joh. 4, 16). Denn insoweit begreifen wir, dass sie göttlich ist, dass wir das Wort des Apostels in uns selbst lebendig fühlen: ‚Da die Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt' (Rom. 5, 5), mit andern Worten: Da Gott in unsern Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt, der, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen, ‚auch für uns eintritt mit unaussprechlichen Seufzern: er, der die Herzen durchforschet, kennt das Verlangen des Geistes, da er nach Gottes Willen für die Heiligen bittet' (Rom. 8, 27 f.)[2]. Ihre vollkommene Erscheinungsweise ist daher die Einheit all unserer Bestrebungen mit Gott, ein Abbild der Einheit des Vaters mit dem Sohne, ein Vorbild der zukünftigen Vereinigung mit Gott in der Seligkeit". In religiöser Begeisterung und mit rednerischer Fülle, als echter Schüler des hl. Chrysostomus führt er diese Gedanken aus: „Dann wird jenes Gebet unseres Erlösers an uns vollkommen erfüllt werden, da er für seine Jünger betend zum Vater sprach: ‚Dass die Liebe, womit du mich geliebt hast, in ihnen bleibe, und wir in ihnen' (Joh. 7, 26) und

[1] Conl. I, 10.

[2] Ibid. XVI, 13. Vgl. bes. Inst. XII, 31. Conl. XXIII, 3. Chrys., Hom. 9 in Rom. n. 5, bestimmt das Wesen der Gnade als ein Einwohnen des Heiligen Geistes, wodurch wir in Engel, Brüder Christi und Söhne Gottes verwandelt werden. Vgl. Hom. 6 in Coloss. n. 4.

wieder: ‚Damit alle eins seien, wie du Vater in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins sein mögen‘ (ibid. 21), wenn jene vollkommene Gottesliebe, womit ‚er uns zuerst liebte‘ (1 Joh. 4, 10), in unser Herz und unsern Sinn übergegangen ist; dann ist des Herrn Gebet erfüllt, von dem wir glauben, dass es in keiner Weise vereitelt werden könne. Dies wird dann geschehen, wenn jedes Streben, jede Sehnsucht, jedes Trachten, jeder Versuch, jeder Gedanke von uns, wenn alles, was wir leben, was wir sprechen, was wir athmen, Gott sein wird und jene Einheit, welche jetzt der Vater mit dem Sohne und der Sohn mit dem Vater inne hat, in unser Denken und Empfinden übergegangen ist, d. i. dass, wie uns jener mit aufrichtiger, reiner und unauflöslicher Liebe umschlingt, auch wir ihm mit beständiger und unzertrennlicher Liebe uns hingeben. Die Vereinigung soll derart sein, dass, was immer wir athmen, denken, sprechen, Gott sei und wir so zu jenem Ziele gelangen, dessen Verwirklichung der Herr betend herbeiwünschte: ‚Dass alle eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, dass auch sie untereinander eins seien‘ (Joh. 17, 22 f.) und wieder: ‚Vater, von denen, welche du mir gegeben hast, will ich, dass, wo ich bin, auch sie mit mir seien‘ (ibid. 24). Dies soll daher die Endbestimmung des Mönches sein, dies sein ganzes Sinnen, dass er das Bild der zukünftigen Seligkeit in diesem Körper zu besitzen verdiene und gewissermassen das Unterpfand jenes himmlischen Umgangs und jener Glorie in diesem sterblichen Gefäss vorzukosten beginne. Das, sage ich, ist der Zweck der ganzen Vollkommenheit, dass der von jedem fleischlichen Schmutze abgezogene Sinn täglich zum Geistigen emporgetragen werde, bis das ganze Leben, die ganze Begierlichkeit des Herzens ein unaufhörliches Gebet sei.“ [1] Der äqui-

[1] Conl. X, 7: ‚Quod ita fiet, cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod vivimus, quod loquimur, quod spiramus, deus erit, illaque unitas, quae nunc est patris cum filio et filii cum patre, in nostrum fuerit sensum mentemque transfusa, id est ut quemadmodum nos ille sincera et pura atque indissolubili diligit caritate, nos quoque ei perpetua et inseparabili dilectione iungamur, ita scilicet eidem copulati, ut quidquid spiramus, quidquid intellegimus, quidquid loquimur, deus sit, in illum,

valente Ausdruck für diesen Zustand ist das Paulinische: ‚Deus omnia in omnibus‘ (1 Cor. 15, 28)[1].

Was der Verfasser von diesem Ideal des Mönchthums bloss andeutungweise gezeichnet hat, die grundlegende Bedeutung der Liebe als Princip der Gerechtmachung und Rechtfertigung, behandelt er anderwärts mit mehr Ausführlichkeit und Präcision. In der 11. Conlation, welche der geistlichen Vollkommenheit gewidmet ist, bespricht der Autor die drei Mittel — Motive —, welche von dem Laster abhalten: die Furcht vor der Hölle oder den bestehenden Gesetzen, die Hoffnung auf den Himmel, die Liebe des Guten und der Tugenden um des Guten willen. Höher als die beiden ersten Beweggründe steht die Liebe, da jene eigentlich für diejenigen Menschen gelten, die nach Fortschritt strebend noch nicht in den dauernden Besitz der Tugenden gelangt sind, während die Liebe Sache Gottes ist und derjenigen, welche Gottes Bild und Gleichniss in sich aufgenommen[2]. Mehrere Kapitel hindurch schildert nun Cassian die beseligenden Wirkungen, den grossen geistigen Werth der Liebe. In Kürze lautet ihr Inhalt folgenderweise: Durch die Liebe nehmen wir theil an der göttlichen Natur, wir werden Söhne des Vaters (adoptio filiorum). Sie bewirkt einen dauernden Zustand, in dem die Sünde ausgeschlossen ist. Unter Sünde ist hier die schwere, nicht die lässliche zu verstehen, — hebt der Verfasser an dieser Stelle und sonst ausdrücklich hervor. Die Liebe hat ferner eine Hingabe an das Gute um des Guten willen zur Folge. In ihr ruht ein volleres Gottvertrauen und die Vorausnahme der ewigen Freude. Wegen der vom Apostel ihr zugeschriebenen Grösse und Bedeutsamkeit (1 Cor. 12, 31. 13, 1—3) nennt unser Verfasser die Liebe das Kostbarste, Vollendetste, das Höchste und Dauerhafteste, was es gibt[3].

---

inquam, pervenientes quem praediximus finem, quem idem dominus orans in nobis optat inpleri, ut omnes sint unum‘ etc. (Joh. 17, 22 f.).

[1] Conl. X, 6; VII, 6. [2] Ibid. XI, 6.

[3] Ibid. XI, 7—13. Wie Eingangs seiner Conlationen, weist der Verf. auch hier auf die enge Beziehung dieser zuständlichen Liebe mit der Reinheit c. 14. Die Zusammengehörigkeit der beiden wollte Cass. auch äusserlich hervortreten lassen, indem er die Reinheit in unmittelbarem Anschlusse an jene behandelt. Die folgende Conlation will sozu-

Die Aeusserung der Liebe in der Praxis des Lebens ist eine zweifache: negativ der Ausschluss jeder Sünde und sündhaften Neigung mit Ausnahme leichter Fehler[1], positiv die Erfüllung alles dessen, was die Gnade befiehlt[2].

Derart ist die Freiheit der Rechtfertigung, dass sie die Befolgung der evangelischen Räthe leicht und süss macht. Der Verfasser zieht einen Vergleich zwischen der evangelischen Vollkommenheit und der blossen Erfüllung des Gebotenen. Er findet nicht Worte genug, um die erstere auf Kosten der letztern zu erheben. In dieser erblickt er schon mehr Zwang, dem Mosaischen Gesetze nicht unvergleichbar, während jene die volle Freiheit im Heiligen Geiste bedeutet. Hier schneidet die Gnade nicht allein die Zweige der Verkehrtheit ab, sondern reisst von

---

sagen nur ein Complement, einen integrirenden Bestandtheil zur unmittelbar vorausgegangenen bilden. Vgl. Conl. XII, 1. Wir machen auf diesen Punkt deshalb aufmerksam, weil der Verf. so nachdrücklich die Nothwendigkeit der Guade zur Reinheit betonte und somit ein volleres Licht auf die Anschauung Cassians über die Beziehung der Gnade zur Liebe fällt.

An mehrern Stellen wird als Ursache der iunern Gerechtmachung der Heilige Geist bezeichuet. Vgl. Conl. XVIII, 16: ,Totum, quidquid in nobis vividum est et quasi vitali vegetatione sancti spiritus animatum...' Conl. I, 13 wird als Kennzeichen des Reiches Gottes beständige Ruhe und Freude im Heiligen Geist genannt. Wie Cassian sich die Verbindung des Menscheu mit Gott in der Liebe dachte, zeigt besonders die Stelle Conl. VII, 13, wo er von der absoluten Geistigkeit Gottes im Gegensatz zu dem creatürlichen Geist spricht. ,Die Trinität allein', sagt er, ,vermag die vernunftbegabte Natur so zu durchdringen, dass sie dieselbe nicht nur ganz einschliesst und umfasst, sondern ihr auch Antheilnahme gibt.' Bezeichnend für die Auffassung unseres Autors von diesem Zustand sind auch die Ausdrücke ,sanctitas et iustitia' (Conl. XXII, 13); ,habitaculum deo templumque spiritus sancti' (Inst. V, 21).

[1] Conl. XXII, 13: ,Nec iustitiae eius praeiudicat lapsus fragilitatis humanae, quia multum interest inter sancti et peccatoris hominis lapsum, aliud est enim admittere mortale peccatum, et aliud est cogitatione, quae peccato non caret, praeveniri vel ignorantiae aut oblivionis errore aut facilitate otiosi sermonis offendere aut ad punctum infidelitatis vitio interna theoria aliquid haesitare, aut subtili quadam cenodoxiae titillatione pulsari, aut necessitate naturae aliquantisper a summa perfectione recidere.' Vgl. ibid. XI, 12; XXIII, 17.

[2] Ibid. III, 7; VI, 10; XX, 12; XXI, 30; XXI, 33; XXII, 13.

Grund die Wurzeln einer verderblichen Willensrichtung aus[1]. Die Bedeutung der Gnade für die innere sittliche Umwandlung illustrirt Cassian an den Heiligen. Diese wunderbare Macht könne nur die Seele des Empfängers gewahren, aber nicht begreifen. „Wer“, sagt darum der Verfasser, „bewundert nicht in sich die Werke des Herrn, wenn er die unersättliche Begier des Bauches, die kostspielige und verderbliche Gaumenlust in sich niedergehalten fühlt, dass er kaum das geringe Mass von ganz gewöhnlicher Speise nehmen will und das noch ungern? Wer staunt nicht über Gottes Werke, wenn er das Feuer der Begierlichkeit, das er vorher für natürlich und unaustilgbar hielt, sich so verlieren sieht, dass er nicht mehr die geringste Erregung des Körpers spürt? Wer erzittert nicht vor der Kraft Gottes, wenn er Menschen, die vorher roh und stürmisch waren und sogar durch gewinnende Schmeicheleien ihrer Untergebenen zum heftigsten Zorne gereizt wurden, zu einer so grossen Sanftmuth gelangen sieht, dass sie nicht nur durch keine Beleidigungen mehr aufgeregt werden, sondern an solchen sogar mit Hochherzigkeit Freude haben? Wer bewundert nicht voll und ganz die Werke Gottes und ruft aus ganzer Seele: ‚Denn ich habe erkannt, dass gross ist der Herr‘ (Ps. 134, 5), wenn er wahrnimmt, dass er oder ein anderer vorher habsüchtig und jetzt freigebig, vorher verschwenderisch und jetzt enthaltsam, vorher stolz und jetzt demüthig, vorher weichlich, jetzt rauh und der Verfeinerung abgeneigt wurde und die gegenwärtige Armut und Dürftigkeit geflissentlich auf sich nimmt?“[2]

Je nach dem Grade der sittlichen Vollendung unterscheidet Cassian verschiedene Abstufungen in der Rechtfertigung und der ihr entsprechenden Seligkeit — gloria perfectorum, beatitudinis plenitudo —[3]. Damit hängt seine andere Auffassung von dem Wachsthum in der Gnade zusammen[4]. Die gegentheilige Ansicht hatte Jovinian vertreten[5].

In Bezug auf die Lehre von der Möglichkeit, sich von der Sünde freizuhalten, befindet sich Cassian im Gegensatz zum

---

[1] Conl. XXI, 33. 34. [2] Ibid. XII, 12. [3] Ibid. XXI, 6.
[4] Ibid. VIII, 25; VI, 14; s. oben S. 98, Anm. 1.
[5] Vgl. Hieron., Adv. Jov.; Aug., Ep. 187, 5. 17.

Pelagianismus. Während dieser in consequentem Ausbau seiner Lehre von der Erbsünde die Möglichkeit einer schlechthinnigen Sündelosigkeit zum Grundsatz erhebt[1], behauptet Cassian die — moralische — Unmöglichkeit, selbst im Zustand der Rechtfertigung wegen der auch in ihm fortdauernden Gebrechen und Schwächen der Menschennatur — concupiscentia, fragilitas carnis — jede Sünde zu meiden. Er versteht darunter die leichte, aus der natürlichen Schwachheit hervorgehende Sünde. Der Entwickelung dieses Gedankens widmet er eine eigene Conlation (XXIII), ‚De anamarteto' betitelt. Pelagius hatte für die subjective Beglaubigung seiner Ansicht den Wunsch vieler, ja aller Menschen zu Hilfe genommen[2]. Cassian hingegen appellirte an das Zeugniss des eigenen Gewissens[3], dem zufolge selbst die Heiligen sich nicht von jeder Makel frei fühlten. Mit dem hl. Augustinus[4] hat unser Verfasser zum Beweise seines Satzes das der 6. Bitte des Vaterunsers entlehnte Argument gemeinsam[5].

---

[1] Aug., De nat. et grat. n. 18: ‚Cum tractaret quaestionem de differentia peccatorum, et obiceret sibi, quod quidam dicunt, levia quaedam peccata ipsa multitudine, quod saepe irruant, non posse cuncta vitari; negavit debere argui ne levi quidem correptione, si vitari omnino non possunt.' Vgl. ibid. n. 19; De gest. Pelag. n. 42: ‚Oblivionem et ignorantiam non subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem.' Bes. Comment. in epist. prior. ad Corinth. 4, 4: ‚Male sentiunt qui dicunt: nemo potest vitare peccatum.'

[2] Aug., De nat. et grat. n. 69. Vgl. darüber Wörter, Der Pelagianismus, S. 325 ff.

[3] Conl. XXIII, 19.

[4] Vgl. Aug. Lehre hierüber, De spir. et litt. 38.

[5] Conl. XXIII, 18: „Si ergo vera haec et a sanctis profertur oratio (Dimitte nobis etc. Matth. 6, 12), sicut indubitanter credere nos oportet, quis tam contumax et praesumptor, tam superbia diabolici furoris elatus poterit inveniri, qui sine peccato se esse pronuntians non solum maiorem se apostolis credat, verum etiam ipsum quasi ignorantiae aut vanitatis arguat salvatorem, ut scilicet aut nescierit esse posse aliquos inmunes a debitis, aut frustra docuerit eos quos scierit orationis istius remedio non egere? sed cum regis sui praecepta servantes omnes omnino sancti cotidie dicant: ‚dimitte nobis debita nostra', si verum dicunt, vere nemo est inmunis a culpa, si autem fingunt, aeque verum est eos mendacii non carere peccato" etc.

Aug., Ep. 157, 1. 2: ‚Cui enim haec in oratione verba necessaria non fuerint, ipse hic sine peccato vivere pronuntiandus est. Quales si

Nach dieser und der voraufgehenden Darlegung erschiene es fast überflüssig, die Innerlichkeit, diese Grundeigenschaft der Gnade, bei Cassian nachzuweisen, wäre sie nicht oft bei ihm geläugnet worden[1]. Ausser des durch die Ausgiessung und Einwohnung des Heiligen Geistes bewirkten geistig-sittlichen Zustandes in den Gerechtfertigten steht der Annahme einer bloss

aliquos futuros dominus praevideret, meliores utique quam extiterunt eius apostoli, aliam orationem illos doceret, qua non peterent dimitti sibi peccata, quibus in baptismo fuerant omnia iam dimissa.' Vgl. auch Ang., De symb. I, 7.

[1] Zuerst von Prosper Aquit., Carmen de ingr. v. 483 f.:
,Dumque aliud non est vobiscum gratia quam lex,
Quamque propheta monens, et quam doctrina ministri.'
Die Ursache davon liege in der Behauptung des unverdorbenen Willens in den Nachkommen Adams v. 485 sqq.

Prospers Aburtheilung wurde in der Folgezeit vielfach adoptirt. Gegen Petav., De Pelag. et Semipelag. Haeres. c. 7 n. 11 u. 12; Tournely, Theol. dogm. de gr. Chr. tom. II; Montagnus bei Migne, curs. theol. X, 137; Walch V, S. 176 f.; Scheeben, Dogmatik III, S. 764 n. 217. n. 409, n. 938 hat Koch, Die Anthropologie des Faustus von Riez, in d. Theol. Qu.-Schrift, Tüb. 1889 S. 605, Anm. 3 unsern Autor in Schutz genommen.

Von den bedeutendern Vertretern einer bloss äusserlichen Gnade bei Cassian sei noch genannt Natalis Alexander, Hist. Eccl. Saec. V, p. 57 u. p. 201, Histoire littéraire de la France der Benediktiner II, p. 13. Wörter, Prosper von Aquitanien über Gnade und Freiheit, Freiburg 1867 (Universitätsprogramm), gibt zwar eine innere Gnade bei Cassian zu (S. 12), allein auch er lässt ,dem Principe und den Consequenzen' nach die Lehre Cassians mit der Pelagianischen Gnadenlehre gleich sein (S. 11 f.). Während Wörter früher in der Behandlung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit bei den voraugustin. Theologen den geschichtlichen Zusammenhang und den Standpunkt dieser Autoren für das richtige Verständniss ihrer Lehräusserungen mit Geschick geltend gemacht — vgl. bes. seine Rechtfertigung des hl. Chrysostomus vom Vorwurfe des Pelagianisirens, S. 371—74, wo der Verf. eine Reihe von Gründen entwickelt, die für die Würdigung Cassians, des Schülers Chrys., ebensogut ins Gewicht fallen; vgl. ferner die feine Ironie, mit welcher er die Methode bespricht, für die Beurtheilung der Väter ersten Ranges einen andern Massstab anzusetzen als für die Väter zweiten Ranges, oben S. 18, Nr. 1 —, beurtheilt er die Lehre Cassians lediglich aus der Antithese Prospers (S. 12 ff.). Cassians Abhängigkeit von Chrys. bleibt unberücksichtigt.

Eine innere Gnade bei Cassian nehmen Neander a. a. O. S. 880 f. und Harnack III, S. 221 an.

äusserlichen Gnade nach Art der Pelagianer entgegen die vom Verfasser mehrfach betonte Wirkungsweise[1] der Gnade auf Verstand und Willen, die Folgen derselben und die formelle Abweisung[2] des Pelagianischen Gedankens von der Identität des äussern Gesetzes mit dem erleuchtenden und stärkenden Beistand Gottes.

Siebentes Kapitel.

Kurze Zusammenfassung des Cassianischen Lehrbegriffs. — Historisch-kritische Würdigung desselben —.

Wir haben im vorhergehenden gesucht, aus Cassians Aeusserungen selbst ein allseitiges Bild von seiner Denk- und Redeweise über Gnade und Freiheit zu geben. Wie wir daraus entnehmen, kam es unserem Autor wenig darauf an, mit dogmatischer Schärfe und Bestimmtheit das beiderseitige Verhältniss festzustellen; er ist vielmehr in seiner ganzen Darstellung von praktisch-sittlichen Interessen beherrscht. Je nach dem Zweck und Bedürfniss seiner ascetischen Erörterungen legt er den Nachdruck bald auf das göttliche bald auf das menschliche

---

[1] Sowohl die Bezeichnungen für die Gnade, die meistens ihre Wirkungsweise andeuten, wie die Bestimmung der letztern selbst und ihrer Folgen drängen die Annahme der Innerlichkeit der Gnade im Cass. System auf. Vgl. ‚visitatio sancti spiritus', Conl. IV, 4; X, 10 n. ö.; ‚inluminatio sancti spiritus', Conl. IX, 8; X, 10; XIV, 9; ‚inspiratio domini', Conl. III, 10. 12. 16. Vgl. III, 4: ‚Inspiratio quaedam inmissa in cor nostrum ... ad desiderium aeternae vitae ac salutis exsuscitans Deumque sequi et eius inhaerere praeceptis.' ‚Ros sancti spiritus', Inst. VI, 17; Conl. II, 13; ‚adiutorium ac protectio domini', Conl. III, 16; ‚cooperatio domini', ibid.; ‚dispensatio Dei', Conl. VIII, 20; XII, 12; ‚consolatio domini', Conl. XIII, 6.

Ueber ihre Wirkungsart im Gegensatz zur Pelag. Vorstellung s. Inst. XII, 18: ‚Adiuvat nos et inluminat, ut ipsum adiutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt quam legem, intellegere et agnoscere valeamus.' Vgl. auch die Ausführung S. 82 ff.

Ueber ihre Wirkungen, die da sind Trost, Freude (Conl. III, 12), Beständigkeit der Gedanken, Heiterkeit des Herzens mit unaussprechlicher Freude (Conl. X, 10; XII, 12; XX, 12; XXI, 33), haben wir oben im Kap. über Freiheit und Gnade ausführlicher berichtet.

[2] Inst. XII, 18.

Moment im Heilsgeschäft; darin bekundet sich seine Abhängigkeit und ideale Verwandtschaft mit dem hl. Chrysostomus. Bevor wir diese nochmals berühren, wollen wir seine Grundvorstellungen, wie sie aus dem Dargelegten hervorleuchten, fixiren. Danach vertritt er sowohl die Nothwendigkeit der Gnade als der freien Willensbethätigung zum Heilswerk in allen seinen Phasen; er statuirt ferner einen formellen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit im Rechtfertigungsprocess, m. a. W. er läugnet die Gleichwerthigkeit von Gnade und Freiheit auf der Grundlage angestammter Sündhaftigkeit.

In der Betonung der freien sittlichen Anlage des Menschen gegenüber Prädestination und Gnade ist seine Gegensätzlichkeit[1] zum hl. Augustin ersichtlich; in der Behauptung einer unbedingten Gnadennothwendigkeit ruht seine antipelagianische Tendenz.

Ueber die Kernfrage, in welcher Weise Gnade und Freiheit zum Beginn guter Willensentschlüsse und Handlungen concurriren, äussert sich Cassian anscheinend nicht ohne Widersprüche. Eine bedeutende Zahl von Stellen spricht das absolute Erforderniss der Gnade zu jedem guten Willensanfang aus, während andere mindestens den Versuch, das Streben, das Begehren, die Sehnsucht der sittlichen Anlage des Menschen entspringen lassen. Dass Cassian in der Behandlung dieser Frage eine gewisse Unsicherheit an den Tag legt, darf nicht in Abrede gestellt werden. Es erklärt sich diese Erscheinung einmal aus der Natur des fraglichen Gegenstandes selbst, welcher verschiedene Nüancen zulässt, wie die Geschichte des Dogma bis auf den heutigen Tag beweist, dann aus der nichts weniger als systematisch-speculativen Art der Behandlung. Cassian wollte der Gnade ihr gutes Recht nicht schmälern, aber in die Willensfreiheit wollte er auch keine Bresche legen, wie die summarische Zusammenfassung[1] seiner Anschauungen am Ende der 13. Collation zeigt.

Der Mangel, welcher seiner Denkweise anhaftet, besteht in der Uebertragung der Empirie auf geistige Factoren, in der Vergegenwärtigung ihres Zusammenwirkens in dem Neben-

[1] S. oben S. 77 f.



einander. So erscheint die Thätigkeit des Willens auch unter dem Einfluss der Gnade[1] in einem gewissen Grad dem freien Willen allein angehörend. Es ist dies eine populäre, auf das ethische Wollen des Menschen berechnete Darstellungsweise, die unser Verfasser mit seinem Meister gemein hat. Auch der hl. Chrysostomus brauchte diese scheinbar widersprechende Darlegungsweise. Während er auf der einen Seite die Initiative[2] des menschlichen Willens beim Heilswerk so nachdrucksvoll hervorhob, das ewige Heil in unsere Hand gibt, so bewegt er sich auf der andern Seite wieder in Aeusserungen[3], aus denen sein supranaturalistischer Standpunkt unzweideutig hervorgeht. Bezeichnend für seine Auffassung des beiderseitigen Verhältnisses ist folgende Stelle: ‚Die Gnade lässt nicht bloss die Strafe nach, sondern sie gewährt auch Sündennachlass und das Leben gerade so, als wenn jemand einen Fieberkranken nicht bloss von

[1] Conl. XIII, 14: „Cum dicit, qui stat, videat ne cadat, sollicitam reddit arbitrii libertatem quam ntique noverat percepta gratia vel stare per industriam vel cadere per neglegentiam posse.“ Vgl. Inst. VI, 18: ‚Non omnibus nna gratia spiritus sancti tribnitur, sed ad qnam se quisque stndio vel indnstria sua dignum aptnmque praebuerit.‘

[2] Hänfiger schreibt Chrysostomus dem Menschen den Glauben zn. Durch denselben wird unsere Seele wie ein Saitenspiel gestimmt, dass es bereit sei zu ertönen nnter den Händen Christi und seiner Gnade. Chrys., Hom. 8 in Rom. n. 7 (col. 464). Vgl. De verbis ap. habentes eundem spiritum I, n. 5 (M. 51, col. 276), Hom. 4 in Col. n. 1, ad 1, 23; Hom. 5, ibid. n. 1, col. 381—89. Vgl. dagegen Cassians Aeusserungen über den Glauben oben S. 87 ff.

Ueber die Initiative des freien Willens beim Heilswerk vgl. bes. Hom. 42 in Gen. n. 1 (col. 386): ‚*ἐπειδὰν ἴδῃ ὑγιῆ γνώμην ἐπιδεικνυμένους καὶ πρὸς τοὺς τῆς ἀρετῆς ἀγῶνας ἀποδύεσθαι ἐσπουδακότας, παραχρῆμα καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ παρέχει ῥοπὴν .... καὶ χεῖρα ὀρέγει*‘, Hom. 4 in Gen. n. 1 (col. 39): ‚Die Gnade entspringt dem Verlangen nach ihr‘; Hom. 9 in Gen. n. 1, col. 77: *Ἡ γὰρ χάρις ἕτοιμός ἐστιν, ἐπιζητοῦσα τοὺς μετὰ δαψιλείας αὐτὴν ὑπερδεχομένους. Τοιοῦτος γὰρ ὁ Δεσπότης ὁ ἡμέτερος· ἐπειδὰν ἴδῃ ψυχὴν διεγηγερμένην καὶ πόθον ζέοντα, τὸν οἰκεῖον πλοῦτον μετὰ δαψιλείας χορηγεῖ ὑπερβαίνοντα τὴν αἴτησιν τῇ οἰκείᾳ φιλοτιμίᾳ.* Ausführlicheres darüber s. oben S. 78 f.

[3] S. bei Wörter, Verhältniss von Gnade, S. 354 ff. Ich verweise ansserdem anf Chrys., Hom. 7 n. 8 in Rom., welche von der Rechtfertigung im Sinne der Mittheilnng höherer Kräfte durch die Lebensgemeinschaft mit Christus sprechen. Ferner Hom. 8 in 1 Cor. n. 4 über das Verhältniss Christi als des Hauptes zu seinen Gliedern.

der Krankheit befreit, sondern ihn auch wieder blühend und kräftig macht, oder jemand einem Hungernden nicht nur die nöthige Nahrung gibt, sondern einen reichen und angesehenen Mann aus ihm macht'[1]; und: ‚Das eine ist das Werk Christi in der Taufe, das andere muss unser Werk sein in dem darauffolgenden sittlichen Streben. Dass unsere frühern Sünden begraben werden, das gehört zu seinem Gnadengeschenk; dass wir aber nach der Taufe für die Sünde todt bleiben, das muss eine Frucht unseres Strebens sein, wenn auch Gott dabei meistens unser Helfer sein muss. Die Wirkung der Taufe besteht nämlich nicht bloss darin, dass die frühern Sündenmakel ausgetilgt werden, sondern auch darin, dass sie uns gegen künftige Sünden wappnet'[2].

Eng verschlungen mit diesem Problem über Gnade und Freiheit ist der Gedanke von der menschlichen Verdienstlichkeit. Chrysostomus und Cassian wollen das Ganze der Gnade und das Ganze dem freien Willen zugeschrieben haben. Der Meister sagt in der Beziehung: ‚Was wir Gutes thun, geschieht durch die göttliche Gnade, und doch ist es unser Werk in der Weise, dass wir dadurch Verdienste erwerben. Insofern unsere Thätigkeit nur einen ganz geringen Antheil am Heilswerk hat, ist unser Verdienst vollständig Gott zuzuschreiben.'[3] Es ist aber auch sicher, dass trotz der Mitwirkung das ganze Resultat dem Menschen zuzuschreiben ist[4]. Der Gratuität der Gnade soll kein Eintrag geschehen, wenn die beiden an einzelnen Stellen auch dem freien Willen einen Theil des guten Werkes beimessen, ein Vorgang, welcher in dem empirischen Standpunkt bedingt ist. Die Improportionalität[5] der menschlichen Antheilnahme zur göttlichen Ursächlichkeit im Rechtfertigungsprocess ist von

[1] Chrys., Hom. 10 in Rom. ad 5, 20. Vgl. ad 6, 2.

[2] Chrys., Hom. 11 in Rom. 6, 5.

[3] Chrys., De Virg. n. 36 (col. 559); Ad Stagir. I, n. 9 (col. 446).

[4] Chrys., De Laz. conc. III, n. 4, (col. 1051). Ueber Cass. s. oben S. 76.

[5] Cass. Inst. XII, 11: ‚Totius boni effectus ab illius profluit gratia, qui tantam perennitatem beatitudinis et inmensitatem gloriae exiguae voluntati brevique ac parvo cursui nostro multiplicata largitate donavit., Vgl. ibid. 10. 12. 13 u. 14: ‚Dicimus enim secundum Salvatoris sententiam dari quidem petentibus et aperiri pulsantibus et a quaerentibus inveniri, sed petitionem et inquisitionem et pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id quod petimus dederit vel aperuerit

Cassian sogut wie von Chrysostomus als der innere Grund der schlechthin unverdienbaren Gnade angesehen.

Böhringer äussert über Chrysostomus wegen seiner etwas divergirenden Ausdrucksweise: ‚Wir können sagen, Chrysostomus habe geschwankt; aber sein Schwanken war nicht ein Schwanken seines Herzens und seiner Religiosität, sondern seiner wissenschaftlichen Anschauung, welche bis zur Lösung nicht vorgedrungen ist. In der Sache meinte er es recht; der Gnade hat er nie die Freiheit gegenübergestellt, sondern nur der Trägheit. Es ist eben bei ihm kein System, sondern alles praktisch; in dem jedesmaligen Interesse, das ihn trägt, redet er, und dann oft in rhetorischer Weise mit Uebertreibung.‘[1] Dieses Urtheil dürfen wir auf Cassian übertragen und es dahin ergänzen, dass seine Darlegung etwas beeinflusst ist durch seine oppositionelle Haltung zu dem hl. Bischof von Hippo.

Der Brief Prospers an Rufinus[2] gibt uns darin Recht. Nach einigen Lobsprüchen auf den hl. Augustin klagt der Aquitanier darüber, dass einige von den Unserigen (d. i. den Galliern) dem grossen Manne widersprechen und behaupten, er hebe die Freiheit des Willens gänzlich auf und lehre unter dem Namen der Gnade eine unbedingte Nothwendigkeit. Im weitern Ver-

---

quod pulsamus vel illud quod quaerimus fecerit inveniri.‘ Ferner Conl. XIII, 13: ‚Et nihilominus gratia dei gratuita perseverat, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam inmortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inaestimabili tribuit largitate.‘ Ibid.: ‚Nec ita laboribus suis divinam inminuet gratiam, ut non semper gratuita perseveret.‘ Conl. XIII, 16 weist Cass. ausdrücklich das ‚gratiam secundum merita dari‘ ab. Vgl. auch ibid. XIII, 18.

Ueber Chrys. vgl. Hom. 31 in Gen. n. 2 (col. 285): *Κἂν γὰρ πρὸς αὐτὴν φθάσωμεν τῆς ἀρετῆς τὴν κορυφὴν, ἐὰν ἀντιθῶμεν τὰς παρὰ τοῦ Δεσπότου εὐεργεσίας μετὰ πολλῆς εὐγνωμοσύνης, τότε καλῶς ὀψόμεθα, ὅτι οὐδὲ τὸ πόλλιστον μέρος τῶν παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς ἡμᾶς ὑπηργμένων εἰςηνέγκαμεν.* Hom. 2 in 1 Cor. n. 3 (col. 20): *Καὶ τίνος ἔμελλες λαμβάνειν τὸν μισθὸν, εἰ τὸ πᾶν ἔμελλεν ἔσεσθαι τοῦ θεοῦ.* Vgl. dazu Cass. Conl. XIII, 14: ‚Nullius enim laudis esset ac meriti, si id in eo Christus, quod ipse donaverat, praetulisset.‘ Prosp., Contr. coll. c. 16, ferner Chrys., Hom. 16 in Rom. n. 9, Hom. 19 ibid. n. 1, besonders Hom. 12 in Hebr. n. 3 s. oben S. 78.

[1] Böhringer a. a. O. S. 128.

[2] Migne s. l. 51, col. 77—90.

lauf des Briefes gibt er der Hoffnung Raum, dass sie sich bekehren und die Gnade einen grossen Sieg feiern werde über solche, denen ihre Tugendliebe und ihre guten Sitten zum Fallstrick gereichen.

Cassians gegensätzliche Stellung zu Augustin und seine theilweise conträre Darlegung trug ihm eine grossentheils ungünstige und widersprechende Beurtheilung ein. Sein theolog. Widersacher Prosper von Aquitanien, welcher sich zum Herold und Vorkämpfer der Augustinischen Ideen in Südgallien aufwarf, hat an Cassian die schärfste und rücksichtsloseste Kritik geübt. Er ist in seiner Schrift gegen den Collator bemüht, Cassians Lehre als ein Gewebe von Widersprüchen und Pelagianisirenden Anschauungen darzuthun. Vgl. Contr. coll. c. II, n. 4 f.; IV, n. 2; V, 1; XIV, 2 u. ö. In seinem Briefe an Augustin hatte er sich früher massvoller geäussert[1].

Der hl. Augustin selbst hatte in seiner kurzen Besprechung der Lehrmeinungen der Massilier nur an deren Abweichung in der Prädestinationsfrage auszustellen. Wegen der weniger Augustinischen Denkart der Augustinianer in diesem Punkte lassen wir die bezügliche Stelle folgen: De Praed. S. S. c. 1, n. 2: ‚Pervenerunt autem isti fratres nostri pro quibus sollicita est pia charitas vestra, ut credant cum Ecclesia Christi peccato primi hominis obnoxium nasci genus humanum, nec ab isto malo nisi per iustitiam secundi hominis aliquem liberari. Pervenerunt etiam, ut praeveniri voluntates hominum Dei gratia fateantur atque ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiunt. Retenta ergo ista in quae pervenerunt plurimum eos a Pelagianorum errore discernunt. Proinde si in eis ambulent et orent eum qui dat intellectum, si quid de praedestinatione aliter sapiunt, ipse illis hoc quoque revelabit.‘ Daher konnte Harnack III, S. 219 die Lehre der Massilier charakterisiren als einen an ‚Augustinischer Frömmigkeit erwachsenen evangelischen Protest wider einen als Lehre unerträglichen Gedanken Augustins‘.

Lobend ist auch das Urtheil des Gennadius, De scriptoribus ecclesiasticis, c. 84: ‚Legi et librum adversus opuscula sub persona

[1] S. oben S. 42 n. 3.

Cassiani, quae Ecclesia Dei salutaria probat, ille (sc. Prosper Aqnit.) infamat nociva.‘ Vgl. ibid. c. 61.

Dieses Zeugniss des Gennadius zu Gunsten Cassians wird allerdings entkräftet durch die Gleichstellung seiner Lehre mit der angeblich Pelagianischen Cassians. Cf. Gottschalk, Hincm. opp. I, 25, Jansenius, Haer. Pelag. l. VIII, c. 7, p. 465 sqq., Natalis a. a. O., Diss. IV, p. 202. Für die historisch-kritische Betrachtung der Cassian. Lehre ist diese Zusammenstellung insofern werthvoll, als dadurch auf deren Autoren und ihre Tendenz einiges Licht fällt. Denn Gennadius spricht offen und klar im cap. 21 seiner Abhandlung ‚De ecclesiasticis dogmatibus‘ (M. 58 s. l. 979—1000) die Lehre von der Erbsünde, der Willensfreiheit, d. i. dem vernünftigen Willen, der Nothwendigkeit der Gnade zum Beginn, Fortgang und zur Vollendung des Heiles aus. Wie Natalis l. c. sich die Vereinbarung der Annahme einer bloss äussern Gnade mit der ebenda vorgetragenen Thatsache der Erbsünde denkt, vorenthält er seinem Leser. Dass Jansenius (l. c. col. 466) den beiden vorwarf, ihrer katholischen bezw. Augustin. Rechtgläubigkeit gehe der richtige Begriff des Willensvermögens ab, da sie lehren, der Mensch habe das Wahlvermögen nicht verloren — electionem non perdidisse —, ist ebensowenig belastend als befremdend. Die Frage des Petavius, Dogmata Theol. IV de Pelag. et Semipelag. Haer. c. 7, n. 12, p. 635 (der Ausg. Fournials, Paris 1856): ‚Perdifficilis oritur quaestio, quanam in re Semipelagiani a Pelagianis differrent‘, hat unsere Untersuchung in etwa zu lösen gesucht.

Eine wichtige Stimme für die historische Würdigung des Cassian. Lehrbegriffs ist auch das ‚Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis‘, das von der römischen Synode im Jahre 496 aufgestellt wurde[1], dessen Echtheit aber neuerdings von Duchesne bestritten wird (Bulletin critique 1889, n. 13).

Das Decret zählt unter den opuscula sanctorum patrum, quae in Ecclesia recipiuntur die Werke Augustins und Prospers ohne Einschränkung auf, während die opuscula Cassiani presbyteri

---

[1] S. Hefele, Conciliengeschichte 2. A., Bd. II, S. 618.

Galliarum zu den libri apocryphi gerechnet werden. Mansi, Concil. Collectio tom. VIII, Florent. 1762, col. 169. Am Schlusse des Decretes werden die Schriften der Häretiker und diese selbst anathematisirt (ibid. 171). Pelagius, Julianus, Coelestius sind namentlich bezeichnet. Cassian wird da nicht genannt, ebensowenig wie Hermas' Pastor, der ebenfalls unter den Apokryphen aufgeführt wird, u. a. Wie es auch um die Echtheit dieses Decretes stehen mag, so viel scheint daraus mit Bestimmtheit hervorzugehen, dass es zu jener Zeit, wo Pelagianische Begriffe mit Augustin. kämpften, wo der Naturalismus mit dem Supranaturalismus in heftiger Fehde lag, geboten erschien, Schriften, welche die Gefahr der Begünstigung antiaugustin. Tendenzen in sich schlossen, durch eine solche Censur unwirksam zu machen.

2.

DIE

GATTUNG GYRODACTYLUS v. NRDM.

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

K. BAYER. JULIUS MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT VON

LUDWIG KATHARINER

AUS FULDA.

WIESBADEN.

C. W. KREIDEL'S VERLAG.

1894.

DIE
GATTUNG GYRODACTYLUS v. NRDM.

VON

DR. L. KATHARINER,
ASSISTENT AM ZOOL.-ZOOT. INSTITUT ZU WÜRZBURG.

MIT TAFEL VII—IX.

Gyrodactylus elegans, zu den monogenetischen Trematoden gehörig und ein Ektoparasit unserer Süsswasserfische, wurde zuerst von Alexander v. Nordmann (39) beschrieben und den Cestoideen zugeteilt. Von der Organisation scheint v. Nordmann die Mundöffnung, einen Teil des Wassergefässsystemes, die Gabelungsstelle des Darmes und den Uterus gesehen zu haben, ohne indes dafür eine richtige Deutung zu geben. Ausserdem aber sah er am Bauche des Tieres vier kleine und zwei grosse Haken, die er als zum Geschlechtsapparat gehörend betrachtet. Während Creplin (13, 14) und Dujardin (18) die Kenntnis unseres Parasiten nicht wesentlich förderten, erkannte v. Siebold (44), dass die von v. Nordmann gesehenen „Bauchhaken" nicht dem Bauche des alten Tieres ansitzen, sondern dem Haftapparate eines in demselben liegenden Embryos angehörten, der seinerseits wiederum ein Junges in sich berge.

Diese höchst eigentümliche Entdeckung über die Fortpflanzungsverhältnisse bei *Gyrodactylus* fand ihre Bestätigung durch Wagener (50), wohingegen sie von van Beneden (3) dahin modifiziert wurde, dass zwar junge Tiere sich im Innern des alten befänden, dortselbst aber nicht wieder ihrerseits ineinander, sondern vielmehr nebeneinander lägen, mithin nicht im Verhältnis von Mutter und Tochter, sondern von Geschwistern zu einander ständen.

Dass v. Siebold ganz richtig beobachtet hatte und der Widerspruch van Benedens auf einem Irrtum beruhe, wurde gegen jeden Zweifel sicher gestellt durch eine zweite, sehr ausführliche Arbeit Wageners (51); in dieser wurde gleichzeitig nachgewiesen, dass der bisher nach dem Vorgange v. Siebolds als geschlechtslose „lebendig gebärende Amme" betrachtete *Gyrodactylus* sehr wohl entwickelte Geschlechtsorgane besitze, eine Thatsache, die ganz neuerdings v. Linstow (32) bestreitet, der *Gyrodactylus* als eine Larvenform auffasst, ohne indes hierfür sowie gegen die Richtigkeit der Wagener'schen Beobachtungen einen Beweis zu bringen.

Da seit der im Jahre 1860 veröffentlichten Arbeit Wageners (51) die Anatomie des *Gyrodactylus* nicht mehr zum Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung gemacht wurde, — eine kurze Mitteilung von Metschnikoff (37) erstreckt sich bloss auf seine Embryologie — so schien es wünschenswert, mit Hilfe der modernen Methoden die Angaben Wageners nachzuprüfen, da dieselben einesteils trotz ihrer Ausführlichkeit noch manche Lücken enthalten, andernteils hie und da mit unserer heutigen Auffassung vom Baue der Trematoden nicht ganz in Einklang zu bringen sind. Im Anschluss daran lasse ich noch Angaben über die Lebensweise folgen, sowie die Neubeschreibung zweier Arten des Genus *Gyrodactylus*, während ich die Entwickelungsgeschichte in einer weiteren Arbeit zu behandeln gedenke.

Um kurz die angewandten Untersuchungsmethoden anzuführen, so wurde das Tier sowohl im Ganzen als auf Quer- und Längsschnittserien untersucht. Zum Fixieren diente Sublimatlösung (kalt oder etwa 50° C. warm), dann Chromessigsäure und Osmiumsäure, zum Färben Boraxkarmin und Hämatoxylin. Die brauchbarsten Präparate wurden unter Anwendung von Sublimat und Boraxkarmin erzielt; für manche Zwecke war auch eine Behandlung mit Osmiumsäure und rohem Holzessig (nach v. Mährenthal) vorteilhaft. Manche Verhältnisse erfordern dagegen eine Untersuchung des lebenden Tieres, welche deshalb, obwohl mit mancherlei Schwierigkeiten verknüpft, durchaus nicht unterlassen werden darf.

Beim Studium der *Gyrodactylus* behandelnden Litteratur fielen mir alsbald Verschiedenheiten in den von den einzelnen Autoren gegebenen Beschreibungen und Abbildungen auf, welche sich kaum nur aus Beobachtungsfehlern erklären lassen und mir daher den Gedanken nahe legten, es möchten wie bei dem verwandten Genus *Dactylogyrus* auch verschiedene Arten der Gattung *Gyrodactylus* existieren.

In der That gelang es mir während meiner Untersuchung das Vorhandensein von drei verschiedenen Arten festzustellen und damit die betreffenden Widersprüche zu beseitigen. Um sie kurz auseinander halten zu können, benenne ich schon hier die neuen Arten, während ich ihre Diagnose erst im systematischen Teile gebe.

Die kleinste, welche höchst wahrscheinlich van Beneden (3) und neuerdings v. Linstow (32) vor sich hatten, heisse *G. gracilis*, die etwas grössere zweite Art *G. medius*, während der grossen, von Wagener (51) als *G. elegans* v. Nordmann beschriebenen Art diese Bezeichnung verbleiben möge, obgleich es aus den unzureichenden Angaben von v. Nordmann nicht möglich ist festzustellen, ob sie mit dessen Originalart identisch ist. Diese grösste, bis 0,7 mm lange Species liegt auch meiner Darstellung zu Grunde. Ausserdem fand ich ein einziges Exemplar einer jedenfalls weiteren neuen Art auf der Schleihe, dessen Hakenapparat in Fig. 6 abgebildet ist Leider ging das Tier vor der Konservierung zu Grunde.

I. Anatomie.

1. Beschreibung der Körperform.

Gyrodactylus hat einen farblosen Körper von schmal elliptischer Gestalt, der im Ruhezustand etwa viermal so lang als breit ist, sich jedoch beim Ausstrecken des Tieres auf das Doppelte der gewöhnlichen Länge ausdehnen kann, wobei sich namentlich das vordere, in zwei konischen Spitzen endende Körperdrittel stark verschmälert. Die Rückenseite ist konvex, die Bauchseite plan bis schwach konkav. Dem hinteren, verschmälerten Körperende sitzt schräg zur Längsaxe eine mit ihrem Durchmesser die grösste Körperbreite noch etwas übertreffende Haftscheibe auf; dieselbe trägt zwei grosse centrale Haken, sowie am Ende eines jeden der sechszehn Lappen, in die ihr Rand geteilt ist, ein kleines Häkchen (Fig. 1, 2).

Wie schon oben angedeutet, kann die Körperform vom Tier durch Strecken und Zusammenziehen, durch Biegen und Umhertasten nach allen Seiten stark verändert werden. Sie ist ausserdem sehr abhängig vom Inhalte des Uterus; besondere Verhältnisse, welche an ihr nach Entleerung desselben durch eine Geburt beobachtet werden, werden in dem den Geburtsvorgang darstellenden Abschnitt der zweiten Arbeit behandelt werden.

Die Mundöffnung (Fig. 1, *sp*) liegt im vorderen Viertel des Körpers auf der Bauchseite. Etwas weiter zurück und in der Regel links von ihr befindet sich die Mündung des Geschlechtsapparates und zu beiden Seiten des an die Mundspalte sich anschliessenden Pharynx (*ph*) die paarige Ausführöffnung des Exkretionsapparates (*m*). An den Spitzen der Kopfzipfel münden zahlreiche Drüsen (*da*).

2. Körperbedeckung und Drüsen.

Die Frage, wie die Körperbedeckung der Trematoden aufzufassen sei, wird von den einzelnen Autoren in verschiedener Weise beantwortet und nimmt deshalb noch heute unter den zahlreichen unaufgeklärten Punkten in der Histologie der Trematoden einen hervorragenden Platz ein.

Abgesehen von den älteren Angaben, welche in Bronns „Klassen und Ordnungen des Tierreichs, IV. Bnd. *Vermes*, bearbeitet von M. Braun“ zusammengestellt sind, seien hier nur die neueren Ansichten erwähnt.

Zeller (57) gibt an, dass die jungen Larven von *Polystomum* ein deutliches Epithel besitzen. Dass die Hautschicht einem metamorphosierten Epithel gleichzuachten sei, nimmt Ziegler (58) an (er sagt: „dieselbe ist sicher nicht von einer unmittelbar darunterliegenden und in Anbetracht ihrer Dicke höchst wahrscheinlich auch nicht von einer darüberliegenden Schicht abgesondert“). Biehringer (5) hält auf Grund seiner Untersuchungen an Cercarien, bei denen er in der Haut Kerne nachweist, dieselbe für der Hypodermis der übrigen Würmer gleichwertig. Ebenso gibt Schwarze (41) an, dass die Hautschicht des Cercarienschwanzes häufig dunkel gefärbte Kernreste enthalte. Eine ganz neue Beobachtung von Braun (10), welcher bei *Monostomum mutabile* in der Hautschicht zahlreiche ovale Kerne mit Kernkörperchen fand, spricht ebenfalls dafür, dass die Körperbedeckung der Trematoden ein metamorphosiertes Epithel ist.

Eine von den bisherigen ganz abweichende Ansicht vertritt Brandes (9). Er hält die Körperbedeckung der Trematoden für eine wahre Cuticula und zwar für das Produkt der bei allen Trematoden vorhandenen Hautdrüsenschicht. Seine Untersuchungen beziehen sich hauptsächlich auf Arten der Gattungen *Apoblema* und *Amphistomum*. Bei ihnen, sowie bei noch andern ekto- und entoparasitischen Formen lassen sich Subcuticulardrüsen nachweisen, welche mit ihren Ausführungsgängen bis an die Cuticula heranreichen. Ich will schon hier bemerken, dass ich über die Funktion dieser Hautdrüsen, die sich auch bei *Gyrodactylus* vorfinden, eine andere Ansicht habe.

Bei *Gyrodactylus elegans* besteht die Haut des entwickelten Tieres aus einer 0,0027 mm dicken, durchsichtigen und glänzenden Lage, welche im Leben völlig homogen und stark lichtbrechend er-

scheint. Bei *G. medius* und *gracilis* ist ihre Dicke im Verhältnis zur Grösse des Tieres etwas grösser. Während sich die Haut mit Karmin gar nicht färbt, lässt eine Färbung mit Hämatoxylin in ihr dicht gelagerte, feinste Körnchen sichtbar werden. Untersucht man Querschnitte der ersten Entwickelungsstadien des Tieres, so findet man an Stelle der späteren Haut eine Lage platter Zellen mit deutlichen Kernen. Bei älteren Embryonen sind dieselben mehr abgeplattet und die Kerne undeutlich. Am ausgebildeten Tiere stellt sich die Umhüllung als ein überall gleich dickes umgewandeltes Epithel dar, dessen fein granuliertes Aussehen noch an die Zellnatur der Elemente erinnert, aus denen es hervorgegangen ist.

Es mögen hier die auch bei andern Trematoden, so nach Voeltzkow (49) bei *Aspidogaster conchicola*, nach Zeller (55) bei jungen Diporpen vorkommenden hellglänzenden und stark lichtbrechenden Körperchen erwähnt werden, welche sich auf der ganzen Körperoberfläche des *Gyrodactylus* zerstreut finden und die bereits Wagener (51) als im Körper liegende Fetttropfen erwähnt. Ich habe dieselben am lebenden Tiere oft auf der Körperoberfläche gefunden und zwar hatten sie einen feinen, die Haut durchbohrenden Stiel. Dies veranlasst mich sie für das Sekret einzelliger, unter der Haut zerstreut liegender, kleiner Drüsen zu halten; ich glaube, dass den von Brandes (9) beschriebenen Subcuticulardrüsen keine andere Bedeutung zukommt, wie sich an lebenden oder ganz frischen Tieren wahrscheinlich feststellen lassen dürfte. Die secernierten Kügelchen trennen sich begreiflicherweise sehr leicht von der Oberfläche des Tieres, und Brandes benutzte altes Material aus Museen, nur *Amphistomum conicum* erhielt er „ziemlich frisch".

Der chemischen Zusammensetzung nach dürfte das Sekret als Fett zu betrachten sein, es löst sich in Alkohol und bräunt sich stark in Osmiumsäure.

Im Anschluss hieran sollen auch die schon von Wagener[1]) ausführlich geschilderten sog. „Kopfdrüsen" besprochen werden. Man findet im vorderen Körperabschnitt drei scharf voneinander getrennte Gruppen grosser, einzelliger Drüsen (Fig. 1, 2, dr_1, dr_2, dr_3).

---

[1]) Wenn im Folgenden bei „Wagener" keine Litteraturangabe mehr gemacht wird, so ist stets dessen unter Nr. 51 im Litteraturverzeichnis angeführte Arbeit gemeint.

Am weitesten vorn und dorsal liegen bei *G. elegans* zu beiden Seiten der Medianlinie eine Anzahl länglich runder Zellen (dr_1) mit schwach färbbarem Protoplasma und meist einem Kern, der indes auch bei manchen zu fehlen scheint; letzteres Verhalten entspricht wahrscheinlich einem bestimmten Stadium der Sekretionsthätigkeit. Ihre Ausführungsgänge münden, mit denen der folgenden Gruppe zu einem Bündel vereinigt, an der Spitze der Kopfzipfel.

Diese zweite, bedeutendste Drüsengruppe (dr_2) liegt mehr an den Seiten und nach hinten, beiderseits des Pharynx. Sie besteht aus sechs und mehr grossen, birnförmigen Zellen, die, mit ihrer Längsaxe dorsoventral gestellt, sich nach vorn in lange Schläuche ausziehen und dadurch, wie Wagener ganz richtig sagt, Ähnlichkeit mit einer Retorte bekommen. Ausser einem bläschenförmigen Kern mit Kernkörperchen enthalten sie reichliches, feinkörniges, gelbliches Sekret, das sich mit Reagentien sehr stark färbt (Fig. 17, 18, 19, 20). Sie ähneln in ihrer Gestalt sehr den von Zeller (56) bei *Polystomum integerrimum* vor der Mundöffnung gezeichneten Drüsen. Nach Weber (52) sind derartige grosse, birnförmige Drüsen mit langem Gang bei *Temnocephala* besonders stark ausgebildet.

Noch weiter nach hinten, nämlich unmittelbar vor dem Vorderende des Uterus, liegt die dritte Drüsengruppe (Fig. 2, dr_3), auf der Rückenfläche, dicht unter der Haut, gebildet von 7—12 grossen, polygonalen Zellen mit hellem Kern und dunklerem Kernkörperchen. Der Inhalt ist feinkörnig und bildet an konservierten Stücken ein um den Kern gelagertes Gerinnsel. Wagener glaubt, dass diese „eng wie Pflasterepithel aneinander liegenden Zellen", die sich nach ihm bei älteren Tieren in geringerer Anzahl finden sollen als bei jungen, sich späterhin in Drüsen der vorigen Gruppe umwandeln und erst dann einen Ausführgang erhalten.

Diese Ansicht kann ich nicht teilen, denn einerseits verhält sich der Inhalt beider Drüsenarten gegenüber Reagentien betreffs der Gerinnung und Färbung durchaus verschieden, dann aber finde ich keinen Unterschied in der Zahl der Drüsenzellen bei jungen und alten Tieren, auch bei letzteren keine Übergänge zwischen beiden Formen, wie man es nach Wageners Angabe erwarten sollte. Vor allen Dingen aber habe ich auch bei der dritten Gruppe Ausführgänge gefunden, die zwar am lebenden Tiere nicht sichtbar sind, dagegen an in Glycerin aufgehellten Osmiumsäurepräparaten scharf hervortreten (Fig. 9).

Die Ausführungsgänge der einzelnen Zellen einer jeden der drei Drüsengruppen vereinigen sich zu spiralig gedrehten Bündeln und münden an den Spitzen der Kopfzipfel, wo jeder einzelne Gang eine kolbige Anschwellung hat; hierdurch erhält die Oberfläche der Kopfspitzen ein maulbeerartiges Aussehen. Ausserdem trägt jede der letzteren noch einen kleinen, spitzen Fortsatz (Fig. 1). Dem chemischen Verhalten nach zu urteilen ist das Sekret der drei Drüsengruppen von verschiedener Zusammensetzung und wahrscheinlich auch von verschiedener Wirkung. Wie schon erwähnt, wird es vom Tier zum Anheften an seine Unterlage bei der Fortbewegung benützt.

In der Arbeit Wageners finden sich noch „vier grössere, helle, feinkörnige, zellenartige Körper erwähnt, welche „unter dem Rücken, etwas höher als der Mund, bei einander liegen und deren Bedeutung ganz rätselhaft blieb.“ Er hält es für wahrscheinlich, dass dieselben denen entsprechen, „welche über dem Munde der *Dactylogyrus*-Arten liegen und dort, bräunlich gefärbt, ein sehr eigentümliches Ansehen haben.“

Ich fand ungefähr an der bezeichneten Stelle und zwar vor der Hirnkommissur in der Mittellinie folgendes: Schon am lebenden Tier fällt daselbst eine helle, ovale Stelle auf, welche unmittelbar an der Hirnkommissur beginnend sich fast bis zu die Teilungsstelle der Kopfzipfel erstreckt, seitlich begrenzt von den Bündeln der Drüsenausführgänge, sowie von der vorderen Drüsengruppe und den ersten Zellen der mittleren. Auf Querschnitten erscheint das Gebilde als ein in der Sagittalebene leicht S-förmig gekrümmter Hohlraum mit körnigem Inhalt und vier bläschenförmigen Kernen mit dunklerem Kernkörperchen (Fig. 17, *ro*). Ich bezweifle nicht, dass es mit den von Wagener gesehenen vier zellenartigen Körpern identisch ist.

Bei *Dactylogyrus*-Arten ist nach Wagener an der entsprechenden Stelle ein dreieckiger Hohlraum vorhanden, der mit den seitlichen Bündeln von Drüsenkanälen in Verbindung steht und sich mit deren Inhalt füllt. Bei *Gyrodactylus* habe ich weder einen Zusammenhang mit den Drüsen, noch Sekret derselben in dem Hohlraum gefunden. Bei *G. gracilis* fand ich anstatt des Hohlraumes einen sich dunkler färbenden Körper vor, der wie das Gehirn und die Nervenstränge mit polygonalen Zellkernen dicht umlagert war,

Leider sind die Verhältnisse bei *G. gracilis* so klein, dass mir eine Aufklärung derselben mittels der mir zur Verfügung stehenden Hülfsmittel unmöglich war.

3. Muskulatur und Haftscheibe.

Die Muskulatur des *Gyrodactylus* ist von der für die Mehrzahl der Trematoden typischen Form (Fig. 2). Unmittelbar unter der Haut liegt der aus Rings-, Diagonal- und Längsmuskellage gebildete Hautmuskelschlauch.

Die äusserste Schicht, die Ringsmuskellage, besteht aus im Querschnitte runden Strängen, welche in sehr regelmässigen Zwischenräumen circulär um den Körper verlaufen.

Die innerste, die Längsmuskellage, ist am stärksten entwickelt auf der Dorsalseite (Fig. 23, *rm*), im Gegensatz zu den meisten andern Trematoden. Nur Haswell (22) gibt für *Temnocephala* dasselbe Verhalten an. Die Ausnahme bei *Gyrodactylus* erklärt sich leicht. Die dem Tiere als Stützpunkt dienende Haftscheibe stellt die direkte Fortsetzung der Rückenfläche dar, während sie gegen die Bauchfläche durch einen tiefen Einschnitt abgesetzt ist. Wenn nun das Tier festsitzt und dabei mit dem frei erhobenen Körper alle möglichen Bewegungen ausführt, wobei derselbe bald sich stark zusammenzieht, bald lang ausstreckt, so werden dadurch namentlich die Längsmuskeln des Rückens in Anspruch genommen. Die einzelnen Längsmuskelbündel haben einen fast rechteckigen Querschnitt, sind 0,0027 mm dick und verlaufen in Abständen von 0,0081 mm parallel zu einander. Schon Wagener erkannte sie als „feine Längslinien, welche in die Schwanzscheibe auszustrahlen scheinen und vielleicht als Muskelfasern anzusehen sind.“

Die dritte Lage des Muskelschlauches wird von Diagonalmuskeln gebildet. Sie verlaufen schräg zur Längsaxe und bilden an ihren Kreuzungspunkten, je nach dem Kontraktionszustande des Tieres, stumpfe bis spitze Winkel. Ihre Schnittpunkte liegen am Rücken fast in einer geraden, mit der Mittellinie zusammenfallenden Linie (Fig. 2). An Tangentialschnitten, namentlich von Osmiumsäurepräparaten, an welchen die Muskulatur besonders scharf hervortritt, zeigt sich, dass die Diagonalmuskellage zwischen der Schicht der Rings- und der Längsmuskeln liegt. An konservierten Tieren hebt sich mitunter mit der Haut zugleich ein Teil des Hautmuskelschlauches ab.

Die Parenchymmuskeln sind bei *Gyrodactylus* namentlich in der Gegend des Pharynx und im hinteren Körperteil kurz vor der Haftscheibe entwickelt, in welche sie teils zahlreichere feine Fasern aussenden, teils zu stärkeren Bündeln vereinigt eintreten, welche die Bewegung des Hakenapparates besorgen.

Zum Verständnis des betreffenden Mechanismus ist es indes nötig, die Beschreibung der Haftscheibe und ihres Hakenapparates hier anzuschliessen.

Die Haftscheibe sitzt dem hinteren, etwas verjüngten Körperende schief auf, indem ihre Mittellinie mit der des Körpers in der Sagittalebene einen dorsalwärts offenen Winkel bildet. Von stumpf herzförmiger Gestalt erreicht oder übertrifft ihr grösster Durchmesser die grösste Breite des Körpers (Fig. 1). Ihr freier Rand hat an seinem proximalen Teile in der Mittellinie einen Einschnitt, die übrige Peripherie ist in sechszehn schmal dreieckige, sehr biegsame und etwas kontraktile Lappen gespalten. Zwischen den einzelnen Lappen ist der Saum nochmals eingekerbt. Den mittleren Teil der Haftscheibe nimmt ein muskulöses Polster ein, in welchem ein Paar grosser Haken mit einem sie verbindenden Klammerapparat eingebettet sind. Der einzelne Haken sieht einem Angelhaken ähnlich, sowohl was die Krümmung der Spitze, als deren Drehung gegen die Sagittalebene des basalen Abschnittes betrifft. An seinem proximalen, abgeplatteten Teil besitzt der Haken eine mit der Konkavität nach innen gerichtete Biegung, wird alsdann drehrund und verläuft ein kurzes Stück gerade, um in scharfem Bogen in eine lange, gerade und sehr feine Spitze auszulaufen. Der äussere Rand des proximalen Hakenteiles ist etwas nach innen hin vorgewulstet und bildet einen Vorsprung. Hierdurch entsteht eine Art Hohlrinne, in welcher der zwischen den beiden Haken liegende Klammerapparat (Fig. 5) festgehalten wird (Fig. 1).

Dieser letztere hat eine etwa U-förmige Gestalt und liegt mit der Seitenkante seiner beiden freien Schenkel (Fig. 5, sch_1) den Basalstücken der Haken dicht an. Das Verbindungsstück liegt terminal. Kurz vor ihm gehen dorsalwärts zwei platte Fortsätze ab (Fig. 5, sch_2), denen wieder ein zweites, schmales, an beiden Enden verjüngtes Verbindungsstück lose aufliegt.

Das grosse ventrale Verbindungsstück hat distalwärts einen regelmässig gewellten, etwas verdickten Saum, von dem in seiner

ganzen Breite eine chitinartige Platte (Fig. 5, *fo*) entspringt, welche in eine die beiden Haken in ihrer ganzen Ausdehnung überlagernde Membran ausläuft; diese lässt nur die Spitzen frei, schlägt sich um und geht in das muskulöse Polster, in dem die Haken mit ihren proximalen Enden stecken, über (Fig. 14, 16). Die Spitzen der Haken stehen infolgedessen aus einer Hohlrinne heraus, deren schräg abgestutzte Öffnung durch chitinöse Randverdickungen steif erhalten wird.

Als weitere Hartgebilde der Haftscheibe findet sich am Ende eines jeden der sechszehn Randlappen ein krallenartig gebogenes, sehr spitzes Häkchen, welches einem länglich runden, in der Mitte etwas verschmälerten, mit seiner Längsaxe zur Ebene der Haftscheibe senkrecht gestellten Plättchen aufsitzt. An das dorsale Ende des letzteren setzen sich von innen her die freien Enden eines U-förmig gekrümmten Stäbchens beweglich an, während am ventralen Teile ein dünnes, gerades, an beiden Enden geknöpftes, gleichfalls central gerichtetes Stäbchen eingelenkt ist. Wagener gibt davon bereits recht gute Abbildungen.

Die soeben beschriebenen resistenten Teile der Haftscheibe, wie man die Haken nebst ihren Klammerapparaten im Gegensatz zu den muskulösen und häutigen Partien nennen kann, weil sie der Maceration widerstehen, haben eine glashelle, stark lichtbrechende Substanz, welche bei den grossen Haken, namentlich jüngerer Tiere, im Innern grobe, dunkle Körner aufweist (Fig. 8). In ähnlicher Weise unterscheidet Schwarze (41) am Stachel der *Cercaria armata* v. Siebold zwei Schichten, eine äussere, stark lichtbrechende und eine innere, dunkel erscheinende. Die den kleinen Haken ansitzenden Stäbchen sind ausserordentlich elastisch und werden mitunter stark gekrümmt.

Die Haftscheibe mit ihrem Hakenapparat wird durch eine reichlich entwickelte Muskulatur befähigt, dem Tiere auf der Epidermis der Fische einen festen Halt zu ermöglichen. Die Haftscheibe selbst nebst dem die Haken tragenden Polster wird von feinen, dicht gelagerten Fasern gebildet, in welche die vom hinteren Leibesende her eintretenden, grösstenteils dorsal entspringenden Parenchymmuskeln sich auflösen (Fig. 14, 15, 16). Hierdurch werden namentlich auch die Randlappen, welche durch diese Faserzüge ein streifiges Ansehen erhalten, befähigt, sich unabhängig voneinander zu bewegen und wie die Finger einer Hand zu krümmen, ein Umstand, dem das

Tier seinen Namen verdankt. Ferner können dieselben auch durch Einziehen nach innen erheblich verkürzt werden, was durch an ihrer Basis befindliche Hohlräume ermöglicht wird.

An die Krümmung der den kleinen Häkchen ansitzenden Ösen treten noch zwei besondere Muskelbündel heran, und ebenso inserieren an den geraden Stäbchen solche Faserzüge. Treten nun die ersteren in Thätigkeit, so holt bei gleichzeitiger Feststellung des geraden Stäbchens das Häkchen aus und schlägt sich darauf in die Unterlage ein, sobald das gerade Stäbchen durch seine Muskulatur nach dem Centrum hin gezogen wird.

Durch Vereinigung mehrerer dorsal im hinteren Körperabschnitt entspringender Parenchymmuskeln entstehen zwei starke Muskelbündel, welche, in die Haftscheibe eingetreten, an den proximalen Enden der grossen Haken Ansatz gewinnen (Fig. 1, 24). Im letzten Körperabschnitt, dessen Bauchseite zum Teil von der Haftscheibe in Anspruch genommen wird, findet sich ein dorsoventral verlaufendes Maschenwerk von Parenchymmuskeln, das sich symmetrisch zur Mittellinie in mehrere Bündel ordnet, von denen namentlich die zwei mittelsten besonders stark sind, und alsdann mit einer breiten, feinfaserigen Lamelle in das Polster der grossen Haken übergeht (Fig. 15). Indem dieselben durch die Kontraktion dieser Muskeln zugleich mit dem Polster dorsalwärts und nach vorn gezogen werden, holen sie aus und bohren sich bei Zusammenziehung der zwei Längsmuskeln, die an ihren basalen Enden inserieren, in ihre Unterlage ein. Die Mechanik ist also ganz dieselbe wie bei den kleinen Randhaken.

Zum feineren Bau der Haftscheibe ist noch zu bemerken, dass ihre Hautschicht, besonders auf der Rückenfläche, sehr dick ist; ferner liegt zwischen je zwei Randlappen ein sich im Gegensatz zu den Muskelfasern mit Karmin intensiv färbender Kern. Desgleichen finden sich fünf solche Kerne terminal von dem Mittelstück der grossen Klammer zwischen den grossen Haken. Auch an andern Stellen, so an der Austrittsstelle der Hakenspitzen aus dem Polster, liegen noch Kerne, ebenso an den basalen Enden der Haken. Alle zeigen eine symmetrische Anordnung, die namentlich bei *G. medius* hervortritt (Fig. 3).

Braun (11) findet bei jungen Polystomen um die Basalteile der grossen Haken eine Schicht hoher Cylinderzellen, von denen

sich bei ausgewachsenen Tieren höchstens noch Spuren nachweisen lassen. Er betrachtet sie als Reste des Hautepithels und Matrix der Haken. Vielleicht sind auch bei *Gyrodactylus* diese Kerne Reste von Matrixzellen, wofür ihre Lage in der Nähe chitinöser Gebilde, sowie der Umstand spricht, dass sie sich nicht mehr bei allen Tieren finden; auch hier scheinen sie bei den älteren Individuen verschwunden zu sein.

4. Das Nervensystem.

Das Centralnervensystem von *Gyrodactylus,* von dem die früheren Autoren noch nichts berichten, liegt vor und über dem Pharynx. Es stellt ein nach hinten schwach konkaves Band dar (Fig. 10, 11, 18), dessen hintere Ecken sich in zwei Stränge ausziehen, welche sich nach der Bauchseite hinabbiegen, zu beiden Seiten des Pharynx nach hinten verlaufen und sich bis etwa in die Mitte des Körpers verfolgen lassen (Fig. 10*sn* und Fig. 19). Aus dem vorderen Rande der Hirnkommissur entspringen zwei gleichfalls ziemlich dicke, anfangs divergierend, dann konvergierend verlaufende Nervenstämme (Fig. 10, *vn*), die, zur Basis der Kopfzipfel tretend, sich wahrscheinlich in diesen in feinere Nervenendigungen auflösen; thatsächlich sieht man, dass das Tier mit den Kopfzipfeln umhertastend seine Unterlage untersucht.

Ob, wie bei dem von Lang (27) bezüglich des Nervensystems sehr sorgfältig untersuchten *Tristomum molae*, noch jederseits ein dorsaler und ein seitlicher Längsstamm verläuft, habe ich bei *Gyrodactylus* nicht feststellen können.

Im histologischen Bau erscheint die Substanz des Hirns und der Nervenstämme sehr feinfaserig und schwer färbbar; dagegen lassen sich in ihr mitunter einzelne blass gefärbte und wahrscheinlich als Ganglienzellen zu betrachtende Körperchen von rundlich polygonaler Gestalt auffinden (Fig. 18). Schwarze (41) fand ähnliche derartige Gebilde im Gehirn der Cercarien und hielt sie gleichfalls für Ganglienzellen.

Rings um das Gehirn herum, sowie die Nervenstämme begleitend, liegen in mehrfacher Schicht und in ziemlich regelmässigen Abständen von einander zahlreiche polygonale, intensiv sich färbende Zellkerne, die durch ein Netzwerk feiner Fasern untereinander in Verbindung stehen (Fig. 10, 18, 19). Ziegler (58) findet diese Elemente auch bei *Bucephalus* und *Gasterostomum* um die fein-

faserige Masse des Gehirns liegend und spricht sie für Kerne von Ganglienzellen an, bemerkt aber selbst, dass es manchmal nicht gelinge, die Ganglienzellen gegen die umliegenden Parenchymzellen abzugrenzen. Nach Schwarze (41) wird die Gehirnmasse der *Cercaria armata* gleichfalls von derartigen Zellkernen umgeben; zwischen beiden liegt ein mit glasheller, ungefärbter Substanz gefüllter Zwischenraum; er hält sie infolgedessen nicht für Kerne von Ganglienzellen, sondern für solche einer Nervenscheide. Ich schliesse mich für *Gyrodactylus* hinsichtlich der grossen Mehrzahl dieser Kerne der Ansicht Schwarzes an, insofern ich sie auch nicht für Ganglienzellen halte. Sie haben nämlich ihrer Form nach wenig Ähnlichkeit mit den bei andern Trematoden gefundenen, unzweifelhaften Ganglienzellen, stimmen dagegen in Aussehen und Tinktionsfähigkeit ganz mit den Kernen überein, welche sich in grosser Anzahl im Parenchymgewebe, namentlich des hinteren Körperdrittels, sowie einzeln im ganzen Körper zerstreut finden. Andererseits muss ich jedoch bemerken, dass ich auf Frontalschnitten von *G. gracilis* eine, wie es schien, symmetrisch auf beide Seiten der Hirnkommissur verteilte Anzahl derartiger Zellen durch je eine Faser mit dem Gehirn in Verbindung treten sah und glaube solche Zellen unbedenklich als Ganglienzellen ansprechen zu dürfen.

5. Das Parenchym.

Ohne auf die Kontroversen einzugehen, welche hinsichtlich des Parenchymgewebes und seiner Entstehung bei den Trematoden existieren, will ich die Verhältnisse schildern, wie sie unser Parasit darbietet.

Naturgemäss ist das Parenchym am reichsten da entwickelt, wo es durch keine voluminösen Organe verdrängt wird, also im hinteren Teile des Körpers, zwischen den Enden der Darmschenkel und des Ovariums einerseits und der Ansatzstelle der Haftscheibe andererseits. Hier kann man nun zwei Formen von Parenchymgewebe unterscheiden. In den Zwischenräumen starker, dorsoventral und radiär verlaufender Faserzüge liegen grosse, bläschenförmige Kerne mit Kernkörperchen, umgeben meistens von einem Hof feinkörnigen Protoplasmas, von welchem feine Ausstrahlungen nach den umgebenden Faserzügen hinziehen. Von einer Zellmembran ist nichts zu sehen (Fig. 22).

Etwas weiter nach hinten wird das Maschenwerk viel enger und feinfaseriger, während in den Knotenpunkten desselben, sowie auch in den Maschen selbst, kleine polygonale Kerne liegen, die sich sehr dunkel färben. Namentlich zahlreich an der Ansatzstelle der Haftscheibe, finden sie sich übrigens auch im ganzen Körper zerstreut, und halte ich sie, wie schon oben bemerkt, identisch mit den das Nervensystem begleitenden Zellkernen (Fig. 23).

6. Der Verdauungskanal.

Die nachfolgende Beschreibung bezieht sich zunächst nur auf den Verdauungskanal von *G. elegans*, indem sich bei den beiden andern Arten einige gleich zu erwähnende Abweichungen ergeben.

Den Eingang in den Verdauungskanal bildet eine quergestellte Mundspalte (Fig. 1, *sp*) mit einer Ober- und Unterlippe, in welche von der benachbarten Parenchymmuskulatur her Fasern einstrahlen (Fig. 11). Bekleidet werden dieselben von der äusseren Haut, die sich in die nach innen folgende Pharyngealtasche, den Präpharynx, fortsetzt; anfänglich noch von der gewöhnlichen Dicke geht sie allmählich in eine dünne Membran über und umzieht als solche die Aussenfläche des kugeligen Pharynx. Dieser ist eigentümlich gebaut und hat ungefähr eine zwiebelförmige Gestalt. Durch eine äquatoriale Einschnürung wird er in eine dorsal gelegene kugelige und eine ventrale kegelförmige Hälfte geschieden (Fig. 1 und 11). Letztere besteht aus acht dreikantigen Pyramiden mit abgerundeter Basis (Fig. 11, *pk*); dieselben weisen eine feine, gegen die Spitze verlaufende Längsstreifung auf und können gegeneinander bewegt werden. „Die kleinen zuckenden Bewegungen“, sagt Wagener, „lassen sie wie harte Körper erscheinen. Treten sie jedoch aus der Mundspalte hervor, so breiten sie sich zu einem achtarmigen Sterne aus, die feinen Längslinien sind verschwunden und sie gleichen mehr einer strukturlosen zähen Masse.“ Durch Anwendung der Schnittmethode ist es mir gelungen, die Zellnatur dieser Körper nachzuweisen. In dem Basalstück derselben liegt nämlich ein grosser, bläschenförmiger Kern mit Kernkörperchen, sowie ein Rest des Protoplasmas, während die Spitze aus einer homogenen, lichtbrechenden Masse besteht. Dass es sich indes dabei nicht um ein starres, chitinöses Gebilde handelt, zeigen die Bewegungen und Krümmungen, welche sie ausführen können. Mitunter sieht man sie, wie es auch Wagener abbildet,

ganz nach aussen hervortreten und zu einem achtarmigen Stern sich ausbreiten.

Der zweite, mehr nach innen gelegene Teil des Pharynx (Fig. 11, *pn*) wird von acht unter sich gleich grossen, zellenartigen Körpern gebildet, welche zusammen eine in der Richtung von aussen nach innen etwas abgeplattete, in der Längsaxe durchbohrte Kugel darstellen, deren Breitendurchmesser 0,062 mm beträgt. Jeder dieser acht Körper trägt einen der acht Spitzkegel und enthält einen runden Kern mit Kernkörperchen, sowie einen Rest feinkörnigen Protoplasmas (Fig. 20, 11).

Betrachtet man einen Querschnitt durch diesen Teil des Pharynx, so findet man denselben von einer ziemlich derben Membran umgeben, von welcher acht radiäre Faserzüge (Fig. 20, *m*), jeder aus zwei Ursprüngen sich vereinigend, entspringen und an der Auskleidung des centralen Rohres inserieren. Zwischen ihnen liegen jene Kerne. Bei *G. gracilis* besteht der Pharynx aus zwei hintereinander liegenden, längsovalen und durch eine Furche voneinander getrennten Teilen (Fig. 12). Von der Wand eines jeden gehen zahlreiche Muskelfasern, zwischen denen eine grosse Menge Zellkerne liegen, nach der Wand des sie durchsetzenden Rohres, welches nach aussen durch ein ziemlich langes Verbindungsstück zur Mundöffnung führt, und nach innen in den sehr kurzen Oesophagus mündet. Die Richtung des Pharynx geht von vorn ventral nach hinten dorsal, sodass bei Betrachtung von der Bauchfläche nur ein Teil des dorsalen Abschnittes sichtbar ist, weil der ventrale Teil den dorsalen etwas verdeckt. Der Bau des Pharynx dieser Art nähert sich dem von *Polystomum integerrimum*. Da wir hier bei einem unzweifelhaften *Gyrodactylus* statt der acht Pharyngealspitzen einen gleichfalls kugeligen, einheitlichen Körper haben, so werden erstere künftighin als Merkmal des Genus *Gyrodactylus* nicht mehr angeführt werden dürfen. Der Pharynx des *G. medius* ähnelt im Bau dem von *G. elegans*, nur sind die acht Pharyngealkegel viel stumpfer und haben ihren Zellcharakter besser bewahrt, insofern sie fast ganz von Protoplasma erfüllt und nur ihre äussersten Enden von jener lichtbrechenden Substanz gebildet sind.

Über die Funktion des Pharynx bei *G. elegans* kann ich noch folgende Mitteilung machen. Die acht Spitzkegel werden vom Tier oft eng aneinanderliegend mit grosser Heftigkeit ganz aus der Mundspalte hervorgestossen und dann zu einem achtstrahligen Sterne aus-

gebreitet; obgleich ich nun aus begreiflichen Gründen nicht gesehen habe, wie durch sie die Nahrungsaufnahme aus der Epidermis des Fisches bewerkstelligt wird, so glaube ich doch, dass man sich dies etwa so denken darf: die als geschlossenes Ganze herausgestossenen Spitzen dringen, wenn der Kopfteil mit Hülfe seines Drüsensekretes fest anliegt, in die Haut des Fisches ein, breiten sich daselbst aus und pressen so die Öffnung des den kugeligen Pharynxabschnitt durchsetzenden Kanals fest an die Wunde an; treten alsdann dessen radiäre Muskelfasern in Thätigkeit und erweitern die centrale Röhre, während dieselbe gleichzeitig durch die den Oesophagus umgebenden, als eine Art Sphinkter wirkenden Parenchymmuskeln nach innen verschlossen wird, so muss in sie Schleim und Blut durch den überwiegenden äusseren Druck eingepresst werden.

Auf den Pharynx folgt ein ziemlich kurzer Oesophagus, der sich in zwei blind endigende, zu beiden Seiten des Körpers hinziehende Darmschenkel gabelt.

Wagener beschreibt einige kleine Drüsen, welche, am hinteren Rande des Oesophagus gelegen, winklig geknickte Ausführungsgänge nach dem unteren Drittel des Pharynx schicken (Fig. 9), wo sie in die centrale Röhre des Pharynx einmünden. Derartige Drüsen finden sich nach Zeller (56) in grosser Anzahl bei *Polystomum integerrimum* und nach Looss (33) bei *Distomum palliatum*. Leuckart (29) bezeichnet sie als Speicheldrüsen, während er die bei vielen Distomeen in den Seitenteilen des Vorderleibes gelegenen Kopfdrüsen, die oberhalb des Mundsaugnapfes ausmünden, für eine Art Giftapparat hält, dessen Sekret durch Reizung der Schleimhaut vermehrten Blutzufluss und stärkere Absonderung hervorruft.

Die beiden Darmschenkel liegen vor dem Uterus ein kleines Stück dicht aneinander, weichen dann an dessen vorderem Pole stark auseinander und verlaufen zwischen ihm und der Haut nach hinten, nähern sich wieder der Mittellinie, den Uterus und Eileiter zwischen sich fassend, und gehen schliesslich zwischen dem ventralen Teile des Ovariums und seinen dorsalen Lappen bis in das hintere Viertel des Körpers, wo sie mit einer Erweiterung enden (Fig. 2).

Hinsichtlich des feineren Baues des Darmrohres unterscheidet Wagener zwei Schichten, eine äussere strukturlose und eine innere, bedeutend stärkere, gleichmässig dicke Lage, „von feinkörniger Masse, in der sich hin und wieder Querlinien bemerklich machen, die eine

zellige Struktur anzudeuten scheinen." Auf Querschnitten fand ich diese letztere Schicht als ein der membranösen Darmwand aufsitzendes Epithel. Die einzelnen Zellen enthalten an der Basis einen kleinen Kern und in ihrem Protoplasma feine Körnchen.

Meist sah ich im Lumen des Darmes eine feinkörnige Masse liegen, sowie oft noch unveränderte Blutkörperchen des Wohntiers und Zellen von dessen Epidermis. Wagener sagt von „der feinkörnigen Masse", welche die innere Schicht des Darmes bildet: „Sie löst sich ungemein leicht ab und füllt dann das Darmrohr aus." Von einem Ablösen des Darmepithels, was ja nach dem oben Gesagten mit der feinkörnigen Masse Wageners identisch wäre, habe ich nie etwas bemerkt. Eher liesse sich daran denken, dass vom Darmepithel, dessen Protoplasma ja feine Körnchen enthält, ein derartiges feinkörniges, zur Verdauung in Beziehung stehendes Sekret abgesondert würde, wie es Lorenz (34) für *Axine* angibt. Indes ist wohl die Annahme, dass es sich um zerfallene Nahrungsstoffe handelt, am wahrscheinlichsten, zumal ich mit der betreffenden Masse manchmal das ganze Darmrohr angefüllt fand.

Bei *G. medius* und *G. gracilis* ist das Darmepithel bedeutend höher als bei *G. elegans*. Für *G. gracilis* ist ausserdem hervorzuheben, dass die Wandungen des sehr langen Darmrohres nach innen vorspringende Falten bilden, wodurch zahlreiche seitliche Aussackungen entstehen (Fig. 4).

Die Darmwand selbst scheint der Muskulatur zu entbehren; dagegen liegen um den Darm herum zahlreiche Parenchymmuskeln, die teils radiär von ihm zum Hautmuskelschlauch gehen, teils ihn ringartig umlagern. Auch von andern Trematoden wird das Fehlen einer eigenen Darmmuskulatur angegeben, so von Sommer (45) für *Distomum hepaticum*, allerdings im Gegensatz zu Leuckart und Macé (36), von Fischer (19) für *Opisthotrema cochleare*. Blumberg (6) beobachtete hingegen bei *Amphistomum conicum* eine eigene Darmmuskulatur und Kerbert (25) bei *Distomum Westermanni*.

7. Das Wassergefässsystem.

Vom Exkretionsapparat treten bei *Gyrodactylus* am lebenden Tiere vier Längsstämme mit grosser Deutlichkeit hervor; die zwei stärkeren (Fig. 1, *eg*) verlaufen jederseits ventral von der

Gegend des Pharynx an geschlängelt nach hinten, nähern sich vor dem Hoden der Mittellinie und vereinigen sich kurz vor der Haftscheibe zu einem gemeinsamen Stamm (Fig. 1).

Wagener ist im Zweifel, ob derselbe dorsal oder ventral ausmündet; nach meiner Beobachtung liegt indessen hier überhaupt keine Mündung, sondern die beiden Längsstämme bilden nur eine Anastomose, von der aus mehrere Äste in die Haftscheibe abgehen. Einer derselben läuft längs des Randes derselben in wellenförmigen Biegungen hin.

Die Mündungen der beiden grossen Längsstämme liegen vielmehr im vorderen Körperabschnitt, kurz hinter dem Pharynx an beiden Seiten, etwas nach dem Rücken hin verschoben; sie bestehen aus je einer, als kontraktile Blase funktionierenden Erweiterung (Fig. 1, *m*). Es schliesst sich also *Gyrodactylus* hinsichtlich der Lage der Mündung des Exkretionssystems den anderen *Monogenea* an; nur noch für *Dactylogyrus* wird ein unpaarer Exkretionsporus angegeben.

v. Linstow (32) berichtet gleichfalls, dass er bei *Gyrodactylus* seitlich und etwas hinter dem Pharynx zwei grosse kontraktile Endblasen gefunden habe, und dass von jeder derselben ein Gefäss nach vorn gehe, sich mit dem der anderen Seite vereinige, von diesem Bogen zwei Äste in die Kopfzipfel abzweigen und ausserdem von jeder Blase ein stark gewelltes Gefäss nach innen an den Hinterrand des Mundsaugnapfes trete. Diese feineren Details habe ich seiner Zeit am lebenden Material, das ich untersuchte, bevor mir die v. Linstow'sche Arbeit bekannt wurde, nicht gefunden. Zu einer späteren Nachuntersuchung fehlten mir die grossen Tiere der Species *G. elegans*.

Die letzten Endigungen des Exkretionsapparates der Trematoden, die Wimpertrichter, werden in verschiedener Weise aufgefasst. Nach der einen, besonders von Fraipont vertretenen Ansicht, liegen dieselben in einem lacunären, sternförmigen Raume, welcher mit einem System von feinen Kanälen und Lacunen zwischen den Parenchymzellen zusammenhängt; sie sind die direkte Fortsetzung der feinen Kapillaren, deren freier Rand von einer granulierten, kernhaltigen Masse hutartig überdeckt wird: an der konkaven Fläche entspringt ein Wimperschopf. Durch eine seitliche Öffnung steht der Trichter mit der Lacune in Verbindung.

Nach Lang hingegen ist der Wimpertrichter der axiale Hohlraum einer sternförmigen, kernhaltigen Zelle, in welchen die in dieser sich sammelnden Exkretionsstoffe entleert werden.

Auf diese Fragen einzugehen, dazu bietet *Gyrodactylus* seiner kleinen Elemente wegen keine Gelegenheit. Schon die Feststellung des Verlaufes der Gefässe macht nicht unerhebliche Schwierigkeiten, da an konservierten Tieren nichts mehr davon zu sehen ist, die lebenden Tiere aber sich in fortwährender Bewegung befinden. Allenfalls liessen sich vielleicht kleine zellenartige Hohlräume, welche an manchen Schnitten, namentlich zwischen Hoden, Ovarium und äusserer Haut, liegen, als Terminalzellen deuten (Fig. 21, *wt*).

8. Geschlechtsorgane.

a) Die männlichen Geschlechtsorgane.

Gyrodactylus ist ein Zwitter mit wohlentwickelten männlichen und weiblichen Geschlechtsorganen, wie dies Wagener zuerst nachgewiesen hat. Zwar bestreitet es neuerdings v. Linstow (32), indem er sagt: „Auffallen muss es daher (es ist vorher behauptet, dass die Entwicklung der Embryonen „selbstredend nur als eine ungeschlechtliche Fortpflanzung aufgefasst werden könne"), wenn die Forscher, welche unseren Parasiten beschrieben haben, an dem Haupttier Hoden, Cirrus, Ovarium, Uterus gesehen haben wollen, denn es ist von diesen Organen nichts vorhanden"; für diese Behauptung, durch welche die sorgfältigen Untersuchungen Wageners über die Geschlechtsorgane des *Gyrodactylus* ohne weiteres als irrtümlich hingestellt werden, bringt v. Linstow indes keinerlei Beweise vor.

Von den älteren Autoren hatte bereits v. Siebold (44) den Hoden gesehen, als eine „kleine rundliche Höhle, dicht hinter der Keimstätte, in welcher sich kurze, wurmförmige Körperchen lebhaft schlängelnd bewegten." Ob diese Körperchen Spermatozoïden waren, lässt v. Siebold dahingestellt sein.

Auch Wagener war in seinen früheren Untersuchungen (50) noch nicht zur Erkenntnis der Geschlechtsorgane gekommen. P. J. van Beneden (3) hält den von v. Siebold gesehenen Körper für einen Hoden, bezeichnet jedoch, wohl nur aus Versehen, in der Abbildung das im Eileiter liegende Ei als „testicule".

Der Hoden liegt als ein im ganzen kugeliger Sack hinter dem den Ganzen mittleren Teil des Körpers ausfüllenden Uterus, dorsal

vom Eileiter, und ist beiderseits von den Darmschenkeln, nach hinten vom Eierstock eingeschlossen (Fig. 2 u. 21, *t.*) Er besitzt eine deutliche, ziemlich derbe eigene Membran mit kleinen Zellkernen, wie auch Schwarze (41) bei *Distomum endolobum* „spärliche abgeflachte Kerne“ antrifft. Sein Inhalt besteht aus vielkernigen Samenbildungszellen und fadenförmigen Spermatozoen mit schwach verdicktem Kopfende.

Noch ist eine eigentümliche Beobachtung zu erwähnen, die ich an mehreren Tieren machte. Hier war nämlich der Hoden mit einer wässerigen Flüssigkeit prall gefüllt, übertraf den Uterus noch an Grösse und hatte diesen, sowie das Ootyp ganz nach vorn gedrängt. Ihrer Seltenheit halber dürfte diese Erscheinung wohl für einen pathologischen Zustand zu halten sein. Auf der linken Seite entspringt aus dem Hoden eine sehr feine Röhre, die in leicht gewundenem Verlauf an der Seite des Uterus, dann dorsal von ihm nach dem hinter dem Pharynx gelegenen männlichen Begattungsorgane verläuft. Wagener scheint den Anfangsteil dieses Vas deferens gesehen zu haben, denn er spricht vom Ausführungsgange des Hodens als von einem kurzen Rohr, „das die obere Wand des Eileiters zu durchbrechen scheint.“ Eine Untersuchung von Querschnittserien lässt diese Angabe als irrtümlich erscheinen, wie denn überhaupt jetzt ein Zusammenhang der männlichen und weiblichen Organe bei den Trematoden, digenetischen wie monogenetischen, allgemein in Abrede gestellt wird [Stieda (46)].

Nur Zeller (57) behauptet noch für *Polystomum integerrimum* die Existenz eines Kanales, welcher den Hoden mit der Stelle der weiblichen Organe verbinden soll, wo der Ausführungsgang des Eierstockes und der gemeinsame Dottergang zusammenmünden. Doch wird auch die Existenz dieser Ausnahme von J. Jjima (24) in Abrede gestellt; vielmehr soll der betreffende Gang die weiblichen Teile nicht mit dem Hoden, sondern mit dem Darm in Verbindung setzen und der Ableitung überflüssiger Dottermasse dienen.

Das männliche Begattungsorgan (Fig. 1, *c*), von dem Wagener eine detaillierte Abbildung gibt, liegt in der vorderen Körperhälfte auf der Bauchseite, kurz hinter dem Pharynx und links von der Mittellinie in einer von der äusseren Haut gebildeten Einstülpung als ein rundlich birnförmiger, in der Längsachse durchbohrter muskulöser Körper. Die Wandung des Sackes erscheint durch circulär verlaufende

Muskelfasern fein quergestreift und wird von feinen, leicht S-förmig gebogenen Chitinstäbchen gespannt erhalten, welche an ihrer Basis etwas verbreitert und an der freien Spitze fein geknöpft sind; am äusseren Rande liegt ein dreispitziges, gleichfalls chitinöses Plättchen, das bei der Begattung eine Rolle als Haftapparat spielen dürfte. An den Penis schliesst sich ein schlauchförmiger Sack an, der leicht gebogen von der dorsalen Seite her in eine mehr oder weniger grosse Blase einmündet, welche oberflächlich auf der Bauchseite dicht vor dem vorderen Ende des Uterus liegt (Fig. 1, *vs*).

Wagener, der auch eine Abbildung des Cirrus gibt, vergleicht dieses letztgenannte Organ mit der Vesicula seminalis exterior der Distomeen und hält es für ein Samenblasenrudiment, weil er nie Samenfäden darin vorfand. Ich habe nun, wenn auch nicht häufig, doch wiederholt dasselbe sehr gross und mit Samenfäden strotzend gefüllt gefunden, weshalb ich es für eine noch funktionierende Vesicula seminalis ansprechen muss. Hinter der Samenblase und zu beiden Seiten des Oesophagus liegen vier grosse Zellen mit körnigem, bräunlichem Inhalt und hellen, bläschenförmigen Kernen, die je ein dunkles, excentrisch liegendes Kernkörperchen einschliessen. Dieselben sind wohl als Prostatadrüsen, wie sich solche bei anderen Trematoden gleichfalls finden, anzusehen, da sie mit dem Cirrhusbeutel in Zusammenhang stehen. Ihre Grösse ist wechselnd und bisweilen sehr beträchtlich (Fig. 1, *pr*).

Hinsichtlich *G. gracilis* und *medius* ist noch zu bemerken, dass bei ersterem der Cirrhusbeutel links unmittelbar neben der Medianlinie, bei letzterem dagegen auf der rechten Seite davon liegt.

b) Die weiblichen Geschlechtsorgane.

Hinsichtlich der weiblichen Geschlechtsorgane der Trematoden herrscht bis heute noch unter den Forschern mancherlei Meinungsverschiedenheit. Dies mag nicht nur seinen Grund darin haben, dass dieselben von denen der anderen Tierformen im Bau abweichen, sondern auch bei den einzelnen Gattungen und selbst Arten derselben Gattung bedeutende Verschiedenheiten aufweisen.

Im allgemeinen besteht der weibliche Geschlechtsapparat aus folgenden Teilen: dem Eierstock, welcher die Eizellen liefert, den Dotterstöcken, welche dieselben mit Nahrungsdotter umhüllen, und den Schalendrüsen, deren Sekret das Ganze in eine Schale ein-

schliesst. Von dem aus der Vereinigung des Eier- und Dottergangs entstandenen Kanal, der sich in den ausführenden Uterus fortsetzt, zieht meist ein Kanal nach der Oberfläche, der als Vagina gedeutete sog. Laurer'sche Gang.

v. Siebold (42) war der erste, welcher erkannte, dass ein bis dahin als Hoden aufgefasstes Organ bei einem *Distomum* keine Samenfäden, sondern „Keimbläschen" enthalte und daher als „Keimstock" zu bezeichnen sei, dass die bis dahin als Eierstöcke aufgefassten Drüsen Dottermassen lieferten, und dass die Eier aus Keimbläschen und Dotter beständen.

Leuckart (20) stellte sodann fest, dass der Keimstock vielmehr vollständige Zellen enthalte, „Keimzellen", deren Kerne die Keimbläschen der durch die Vereinigung von Keimzellen und Dotterzellen gebildeten fertigen Eier darstellen.

Durch das Auffinden einer dickeren, eiweissartigen Schicht zwischen Zellwand und Kern der „Eikeime" von *Polystomum*, *Octobothrium* und *Diplozoon* wurde v. Siebold (43) veranlasst, sich dieser Ansicht anzuschliessen und die Zellnatur des Produktes des Keimstockes, des „Eikeimes", anzuerkennen.

Während Kölliker (26) und Thaer (48), an der alten Anschauung festhaltend, die Benennung „Keimbläschenstock" bezw. „Keimbläschen" beibehielten, bestätigte Aubert (1) die Zellnatur der Produkte des „Keimstockes" und nennt ihn daher richtiger „Eierstock".

Ein Vergleich des Trematodeneies mit den Eiern anderer Tiere führte E. van Beneden (4) zu einer Unterscheidung zwischen Protoplasma und Deutoplasma. Das letztere, welches bei den Eiern anderer Tiere sich als Dotterkörnchen im Protoplasma suspendiert findet, werde bei den Plattwürmern in besonderen Organen, in den Dotterstöcken (Deutoplasmigènes) gebildet; die weibliche Geschlechtsdrüse liefere also in diesem Falle dotterlose Eier und heisst Keimstock (germigène), das Sekret der Dotterstöcke der Plattwürmer ist somit dem Deutoplasma dotterhaltiger Eier gleichwertig.

Demgegenüber tritt Ludwig (35) entschieden dafür auf, dass nur die „Keimstockszelle" das eigentliche Ei ist, während das Sekret der Dotterstöcke eine Hüllschicht darstelle; denn allein die vom „Keimstock" gelieferte Zelle mache den Furchungsprozess durch und liefere den Leib des Embryo. Gegen die Anschauung van Benedens

von der Identität des in den Eiern anderer Tiere enthaltenen Nahrungsdotters und des bei den Trematoden in den Dotterstöcken gebildeten Dotters macht er mit Recht geltend, dass hier van Beneden „physiologische und morphologische Gleichwertigkeit durcheinander werfe", weil er sich darauf stütze, dass beide Arten von Dotter als Nahrungsmaterial vom Embryo verzehrt werden, mithin trotz verschiedener Herkunft identisch seien. Ludwig kommt schliesslich zur Bezeichnung „Eierstock" für Keimstock und „Hülldrüsen" oder „Eihülldrüsen" für Dotterstöcke, letztere betrachtet er als accessorische Drüsen.

Auch Zeller (57) nimmt die Bezeichnung „Eierstock" an, da sein Produkt „nicht bloss ein Eikeim, sondern das ganze Ovulum ist."

Minot (38) nennt die Dotterstöcke „Eifutterstöcke".

Taschenberg (47) verwirft gleichfalls die Bezeichnung „germigène" oder „Keimstock", weil die in diesem Organe entstandenen Gebilde wirkliche Eizellen sind.

Graff (21) hält an einer Arbeitsteilung in der Art fest, dass aus dem ursprünglichen Ovarium ein Keimstock und Dotterstöcke entstanden sind, demnach weder der Keimstock noch die Dotterstöcke als Ovarien bezeichnet werden können, und die primordiale Eizelle des Keimstocks physiologisch dem Ovarialei ungleichwertig ist, da sie erst durch den Hinzutritt des Dotters befruchtungs- und entwicklungsfähig wird; er spricht daher von Keimstock und Dotterstöcken. Dieser Auffassung schliesst sich auch Braun (11) an.

Nach Lang (28) hinwiederum sind die Dotterstöcke, im Gegensatz zu Ludwigs Anschauung, keine neu auftretenden accessorischen Drüsen, sondern umgewandelte Ovarien oder Teile von Ovarien; es findet indes eine Arbeitsteilung in der Weise statt, dass ein Teil der keimbereitenden Organe befruchtungs- und entwicklungsfähige Eier liefert, der andere „modifizierte, den ersteren zur Nahrung dienende", mit Dotter beladene Eizellen, welche nicht mehr befruchtungs-, nicht mehr entwicklungsfähig sind, eben die Dotterzellen; die ersteren sind die Keimstöcke, die letzteren die Dotterstöcke.

Bemerkt sei noch, dass v. Linstow (32) in neuester Zeit noch den ältesten Standpunkt vertritt, indem er von „Keimbläschen" spricht, die aus dem Ovarium kommen und befruchtet werden!

Betrachten wir nun die Verhältnisse, wie sie *Gyrodactylus* darbietet, so scheinen dieselben für die Richtigkeit der Lang'schen An-

schauung zu sprechen, indem wir nämlich einen Eierstock vorfinden, indes die Dotterstöcke zwar vorhanden sind, aber noch mit dem Eierstock zusammenhängen und nur Aussackungen desselben darstellen, ohne zu einer vollkommenen Trennung von ihm gelangt zu sein.

Der Eierstock liegt zum grössten Teil auf der Bauchseite in der hinteren Hälfte des Tieres. Der Ventralfläche der Darmschenkel aufliegend, umfasst er dieselben von der Seite her mit Fortsätzen, welche sich auf der Rückseite der Darmschenkel zu sieben, mehr oder weniger selbständigen, rundlichen Lappen ausbreiten. Vier derselben liegen sich paarweise einander gegenüber, während die drei hinteren auf resp. zwischen den blinden Enden der Darmschenkel angeordnet sind. Die Lappen sind unter sich ganz oder fast ganz getrennt, mit dem Ovarium selbst hängen sie durch mehr oder weniger dünne, bisweilen fast stielförmige Verbindungsstücke zusammen (Fig. 2, *ovd*). Dieses Verhalten kann, wie mir scheint, als das Stadium der beginnenden Trennung eines ursprünglich einheitlichen Ovariums in zwei funktionell verschiedene Organe, Eier- und Dotterstock, aufgefasst werden.

Das ganze Organ ist von einer starken Membran umhüllt. Der Eierstock zeigt in einer klaren Grundmasse bläschenförmige Zellkerne mit Kernkörperchen; um den Kern ist feinkörniges Protoplasma gelagert, ohne dass indes eine deutliche Zellgrenze nachweisbar ist (Fig. 21).

In den als Dotterstöcken gedeuteten Aussackungen findet sich ein reichliches, körniges Protoplasma mit spärlichen runden, an der Wand des Organes liegenden Kernen.

Die soeben beschriebenen Verhältnisse treffen nur für *Gyrodactylus elegans* zu; bei *G. gracilis* und *G. medius* dagegen fehlen die Ausstülpungen und die protoplasmareichen Eier des Ovariums zeigen deutliche Zellgrenzen, ein Umstand, der zur Stütze der oben ausgesprochenen Ansicht dienen dürfte, indem hier in dem noch einheitlichen Eierstock bereits völlig fertige, zum Eintritt in den Eileiter und Uterus reife Eier liegen.

Aus dem Ovarium tritt das Ei in den Eileiter. Derjenige Teil des Eileiters der Trematoden, in welchem das Ei zur Ablage reif wird, das heisst, seine definitive Ausbildung durch Umhüllung mit

Dotterelementen und Einschliessung in eine Schale erfährt, wird verschieden benannt.

Van Beneden (3) nennt ihn „Ootyp“, eine von vielen Autoren angenommene Bezeichnung; Zellor (57), Lorenz (34) und Taschenberg (47) gebrauchen dafür „Uterus“. Braun (11) nennt den ganzen weiblichen Leitungsapparat von der Geschlechtsdrüse bis zur Geburtsöffnung „Keimleiter, Germiduct“.

Bei *Gyrodactylus* nenne ich den sich an das Ovarium unmittelbar anschliessenden Teil des Eileiters mit Wagener einfach „Eileiter“. In der That stellt er den gesamten Eileiter dar, weil das Ei, nachdem es ihn verlassen hat, sofort in denjenigen Raum eintritt, wo es seine Embryonalentwicklung durchläuft; letzterem verbleibe daher die von Wagener dafür gebrauchte Bezeichnung „Uterus“.

Der Eileiter stellt einen häutigen Schlauch dar, der ventral quer hinter dem Anfangsteil des Uterus gelegen, durch einen feinen kurzen Kanal auf einer Papille (Fig. 13, *p*) in der Höhle des Uterus mündet.

Dorsal von ihm finden sich vier längliche, drüsenartige Zellen mit feinkörnigem Inhalt und hellem Kern, die in Form und Lage ganz den Schalendrüsen anderer Trematoden entsprechen und Ausführgänge in der Richtung nach dem Eileiter besitzen, deren Einmündung in letzteren übrigens nicht festgestellt worden konnte (Fig. 13, *sd*).

Der nächstfolgende Teil des weiblichen Leitungsapparates, der Uterus, stellt eine länglich-ovale, von einer ziemlich derben Membran ausgekleidete Höhle dar, die je nach dem Inhalt bis zu drei Vierteilen des ganzen Körpers einnehmen kann. Hinter Eileiter und Hoden, zu beiden Seiten und vorn von den Darmschenkeln begrenzt, drängt er, durch einen reifen Embryo ausgedehnt, die benachbarten Organe von ihrer Stelle, die Darmschenkel nach aussen, die Geschlechtsorgane nach hinten. An seinem hinteren Pole zeigt sich, wenn er leer oder nur wenig durch seinen Inhalt ausgedehnt ist, eine durch Verdickung seiner Membran gebildete papillenartige Erhebung, auf deren Spitze, wie angegeben, die Mündung des Eileiters liegt (Fig. 13, *p*). An dem vorderen Pol bemerkt man gleichfalls eine Verdickung, in welcher mehrere bläschenförmige Kerne mit scharf umschriebenen Kernkörperchen dicht nebeneinander liegen.

Es erübrigt noch die Beantwortung der Frage, wie das Sperma zum Ei gelangt? Ich brachte folgendes darüber in Erfahrung. An einem Tier, welches ich vorher mit einem anderen in inniger Verbindung beobachtet hatte, die ich als eine Begattung aufzufassen geneigt bin, fanden sich im Eileiter eine Menge Samenfäden, das darin liegende Ei lebhaft umschwärmend. Desgleichen fand sich eine grosse Anzahl derselben im Uterus; dort hat schon Wagener solche angetroffen und meinte, sie seien aus dem Eileiter hineingelangt. Da aber eine Verbindung des Hodens mit dem Eileiter nicht existiert, mithin eine innere Selbstbefruchtung unmöglich ist, so können sie in den Eileiter nur von aussen, und zwar durch den Uterus oder direkt durch einen den Eileiter mit der Körperoberfläche in Verbindung setzenden Kanal gelangt sein. Ein solcher aber ist bei *Gyrodactylus* nicht vorhanden.

Bei vielen anderen Trematoden findet sich ein solcher in Gestalt des sog. Laurer'schen Kanals, der von vielen Autoren, so von Stieda, Blumberg, Bütschli, Zeller, Minot, Taschenberg, Lorenz, Kerbert u. a. als ein von den weiblichen Organen nach aussen führender und als Scheide funktionierender Schlauch beschrieben wird. Die Untersuchungen anderer Forscher lassen es wieder mindestens zweifelhaft erscheinen, ob letztere Funktion dem Laurer-schen Kanal zukommt. Nach Zeller (57) existiert nämlich derselbe bei *Polystomum integerrimum* und nach Wierzejski (54) bei *Calicotyle Kroyeri* neben je zwei, nach Lorenz (34) bei *Axine* neben einer wirklichen Scheide.

Looss (33) beobachtete bei *Distomum clavigerum* direkt, wie nicht der Laurer'sche Kanal, sondern der Endabschnitt des „Fruchthälters" als Scheide benutzt wurde.

Man sieht, dass die Frage, wo die weibliche Begattungsöffnung bei den Trematoden sich befindet, noch eine für die meisten Fälle offene ist. Da *Gyrodactylus* keinen Laurer'schen Kanal besitzt, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass das Sperma durch eine Öffnung des Uterus nach aussen, die zugleich als Geburtsöffnung dient, in denselben und von da in den Eileiter zum Ei gelangt.

II. Lebensweise.

Gyrodactylus wurde von v. Nordmann im Kiemenschleime von *Cyprinus Brama* und *C. Carpio* gefunden. Creplin fand ihn

an den Flossen und dem Körper junger Stichlinge (*Gasterosteus aculeatus*); v. Siebold ausserdem an Kiemen und Flossen von *Gasterosteus pungitius, Cyprinus phoxinus* und *Cobitis barbatula;* Wagener auch auf *Esox lucius, Cyprinus gobio, C. carassius, C. erythrophthalmus, C. alburnus* und *Cobitis fossilis.*

Das Material für meine Untersuchung lieferten *Cyprinus carpio, C. rutilus, C. erythrophthalmus, Tinca vulgaris, Lota vulgaris, Gobio fluviatilis* und *Cobitis barbatula.* Die Verteilung der von mir beschriebenen Arten von *Gyrodactylus* auf die einzelnen Fischspecies ist in Abschnitt III. angegeben. Auffallend war mir, dass ich, entgegen den meisten Angaben, mit einer einzigen Ausnahme, auf den Kiemen immer nur sehr wenig *Gyrodactylus* fand, weitaus die Mehrzahl auf der Körperoberfläche und den Flossen. Auch sassen bei den Karpfen immer einige auf der Hornhaut des Auges, sowie auf den Lippen und Bartfäden.

Die Nahrung unseres Parasiten besteht, wie der Darminhalt zeigt, aus Blut- und Epidermiszellen des Wohntieres.

Die Art der Fortbewegung lässt sich am besten mit dem Kriechen einer Geometridenraupe vergleichen. Mit der Haftscheibe festsitzend, tastet das Tier mit dem Vorderteile des Körpers, das dabei lebhaft ausgestreckt und wieder eingezogen wird, erst nach allen Richtungen umher, plötzlich drückt es die Spitzen der beiden Kopfzipfel fest an und zieht, mit der Haftscheibe loslassend, den übrigen Körper nach. Sucht man den angepressten Kopfteil gewaltsam von seiner Unterlage zu entfernen, so zieht das aus den Ausmündungen der Drüsengänge ausgetretene und offenbar sehr fest anhaftende Sekret lange, zähe Fäden; selbst an konservierten Tieren kann man noch die Beobachtung machen, dass die Kopfzipfel mitunter fest am Glas kleben bleiben.

Schwimmen, wie dies für einige wenige Trematoden angegeben wird, kann *Gyrodactylus* nicht. Von seiner Stelle entfernt, bewegt er sich im freien Wasser sehr unbeholfen und sucht alsbald wieder einen Ansatzpunkt zu gewinnen. Auch hängt er sich mittels der Haftscheibe manchmal von unten her an der Wasseroberfläche an.

Eine Entfernung von seinem Wirtstiere verträgt dieser Parasit verhältnismässig gut und es ist mir mehrmals gelungen, ihn auf noch nicht infizierte Fische zu übertragen, indem ich ihn in einem günstigen Momente mit der Pipette aufsaugte uud dann deren Mün-

dung an die Haut des zu besetzenden Fisches anpresste. Wartete ich einige Zeit, so sah ich ihn suchend an der Wand des Glasröhrchens umherkriechen. Traf er dann auf die Haut des Fisches, so zögerte er meist nicht lange, darauf Platz zu nehmen.

Will man Gyrodactylen einige Zeit isoliert am Leben erhalten, so genügt es, sie in ein Schälchen mit reinem Wasser zu bringen und letzteres möglichst frisch zu erhalten; doch dürfen keinerlei verwesende Teile des Fisches im Wasser enthalten sein. Handelt man dementsprechend, so kann man die Tiere mehrere Stunden am Leben erhalten; einmal gelang mir dies bis zu zwölf Stunden. Gewöhnlich sterben sie jedoch weit früher ab. Auf dem Objektträger halten sie sich, vorausgesetzt, dass das Deckglas keinen Druck auf sie ausübt, was mittels Glasfäden oder Wachsfüsschen leicht erreicht werden kann, bis zu zwei Stunden. Bei Druck hingegen sterben sie alsbald ab, trüben sich und zerfliessen. Bemerkenswert ist noch die Thatsache, dass an verendeten Fischen die an den Kiemen sitzenden Individuen sehr rasch absterben, die an der Körperoberfläche und den Flossen sich befindenden viel länger ausdauern.

Es möge hier auch noch auf die Frage eingegangen werden, ob und welche pathologische Erscheinungen durch *Gyrodactylus* an der Haut der Fische hervorgerufen werden.

Über den schädigenden Einfluss, den ektoparasitische Trematoden auf ihre Wirtstiere ausüben, ist mir aus der Litteratur nur eine Angabe und zwar von Baer (2) bekannt. Er berichtet von *Nitzschia elongata*, dass an der Stelle, wo der Saugnapf festsitze, eine denselben ausfüllende hyperämische Wucherung der Haut entstehe. Nun fand ich die ersten Gyrodactylen auf Spiegelkarpfen, welche ebenfalls mit einer hyperämischen, weissen Wucherung der Epidermis behaftet waren, die sich mitunter über den grössten Teil der Körperoberfläche erstreckte. Obschon sich nun die Parasiten immer in besonders grosser Anzahl an den erkrankten Stellen fanden, brachte mich von der Annahme, dass durch sie auch die Erkrankung verursacht sei, doch die Erwägung ab, dass die Ausdehnung und Intensität der Wucherung in gar keinem Verhältnisse stand zu dem Reize, den die Haftscheibe mit ihrem Hakenapparat hervorrufen könnte, und dass dieser Reiz schon deshalb nicht sehr stark wirken könne, weil die Tiere öfters ihren Platz wechseln; dass ferner auch Fische, welche von Hunderten von Gyrodactylen bewohnt wurden,

keine Spur dieser Veränderung zeigten und endlich das massenhafte Auftreten gerade an den erkrankten Stellen in hinreichender Weise in der durch ihre Hyperämie verursachten Erleichterung der Nahrungsaufnahme erklärt wird.

III. Systematik des Genus Gyrodactylus.

Das Genus *Gyrodactylus* wurde von Alexander von Nordmann (39) aufgestellt und unter demselben zwei Arten, *G. elegans* und *G. auriculatus*, beschrieben. Letzterer gehört jetzt der Gattung *Dactylogyrus* an, unter die er von Diesing (17) eingereiht wurde.

In „Frorieps Neuen Notizen 1838“ (13) verteidigt Creplin dasselbe gegen Diesing (15), welcher es als der *Axine Belones* Abildgaard nahestehend bezeichnete; für Creplin steht *Gyrodactylus* offenbar in der Reihe der niederen Tiere „bedeutend höher als die *Axine*, das *Diplozoon* und alle noch bekannten Octobothrien.“ Er weiss aber nicht recht, ob die Gyrodactylen überhaupt Helminthen sind „oder vielmehr nur den Übergang von ihnen zu höheren Tieren machende Helminthoden,“ schliesst indes aus der Lage des wahrscheinlich den Mund darstellenden Porus am Vorderkörper, dass sie vielleicht in die Nähe der Trematoden zu bringen seien. Am wenigsten möchte er sie, wie v. Nordmann will, den „Cestoideen“ zuteilen; es scheint ihm nach Beobachtungen an zwei Exemplaren offenbar, dass sie sich durch Teilung des Körpers fortpflanzen. Welcher Art dieser „Teilungsvorgang“ war, wird leider nicht angegeben, doch hat es sich wahrscheinlich um die Geburt eines reifen Embryo gehandelt.

Auch Dujardin (18) weiss *Gyrodactylus* nicht unterzubringen: „Toutefois, on ne peut classer convenablement ces petits vers non adultes parmi les trématodes.“ Er untersuchte selbst den von v. Nordmann als *G. auriculatus* beschriebenen *Dactylogyrus* und bildet ihn mit zwei Haken in der vorderen Körperhälfte ab, die er als Haken der Genitalöffnung bezeichnet. Ebenso finden sich in der Abbildung einer von ihm neu beschriebenen Art, *G. anchoratus*, zwei Haken in derselben Körpergegend abgebildet. Mir ist es nun zweifelhaft, ob er *Dactylogyrus*- oder *Gyrodactylus*-Arten vor sich hatte. Für letztere Annahme spräche vielleicht die Darstellung der beiden Haken an der Bauchfläche (die grossen Haken eines im Innern liegenden Embryos), doch könnten es auch Genitalhaken eines *Dactylogrus* sein; für die erste die vier Kopfzipfel und vier Augenpunkte. Doch ist

aus den beigegebenen Abbildungen überhaupt wenig zu folgern, weil einesteils schon die kleinen Häkchen am Rande der Haftscheibe in Zahl und Stellung von denen in der von v. Nordmann gegebenen Zeichnung abweichen, und das zweite Paar Kopfzipfel in allen Abbildungen wenig deutlich ist, in der des Vorderteils von *G. auriculatus*, Tab. VIII. H_2, ganz fehlt, andernteils die schon von v. Nordmann festgestellten, beide Arten, *G. elegans* und *auriculatus*, voneinander unterscheidenden Merkmale zusammengeworfen und als für die ganze Gattung *Gyrodactylus* charakteristisch hingestellt werden.

v. Siebold (44) stellt auf Grund des Hakenapparates und anderer Organisationsverhältnisse die Gattung in die Ordnung der Trematoden, scheidet aber noch nicht *Dactylogyrus* als eigenes Genus aus. Diese Trennung nahm erst Diesing in seinem Systema Helminthum (17) vor und beschreibt unter *Gyrodactylus* drei Arten: *G. elegans* v. Nordmann, *G. Dujardinianus* (*G. auriculatus* Dujardin) und *G. anchoratus* Dujardin. Dabei fasst er die beiden letzteren nach Dujardin mit vier Kopfzipfeln und vier Augenpunkten versehenen Arten unrichtiger Weise unter das, wie er selbst angibt, durch zwei Kopfzipfel charakterisierte Genus *Gyrodactylus*; richtig dagegen benennt er die von Dujardin als *G. auriculatus* v. Nordm. beschriebene Art neu, weil sie mit der v. Nordmann'schen Art nicht identisch ist und stellt den *G. auriculatus* v. Nordm. unter das neue Genus *Dactylogyrus*. Nach der Entdeckung v. Siebolds bezüglich der Fortpflanzungsverhältnisse des *Gyrodactylus* verbessert er seine Diagnose dieser Gattung dementsprechend und hebt für *Dactylogyrus* als charakteristisches Merkmal die Fortpflanzung durch „Keimkapseln“ hervor. Trotzdem belässt er auch hier noch *Dactylogyrus Dujardinianus* und *anchoratus* unter der Gattung *Gyrodactylus*.

Einen Schritt rückwärts thut dann P. J. van Beneden (3), indem er die von Diesing hergestellte Trennung wieder verwirft. Die Unterschiede erscheinen ihm unzureichend, selbst die Verschiedenheit in der Fortpflanzung; auch identifiziert er wiederum den *G. auriculatus* v. Nordm. mit dem Dujardin'schen *G. auriculatus*. Indes ist, wie beiläufig bemerkt sein mag, der *G. auriculatus* van Benedens weder mit dem von v. Nordmann, noch mit dem von Dujardin unter diesem Namen, noch endlich mit dem als *Dactylogyrus auriculatus* Diesing und *D. auriculatus* von v. Siebold beschriebenen Tiere

identisch, sondern eine andere, jedenfalls aber zum Genus *Dactylogyrus* gehörige Art.

Sein *G. elegans* hingegen ist zwar ein echter *Gyrodactylus*, aber nicht der von Wagener als *G. elegans* v. Nordm. beschriebenen Species gleichzusetzen, sondern eine neue, von mir *G. gracilis* benannte Art.

Die Neubeschreibungen verschiedener Arten *Gyrodactylus* durch Wedl (53) können hier unberücksichtigt bleiben, da er trotz der Diesing'schen Diagnose unter diesem Gattungsnamen lauter Dactylogyren beschreibt. Es sind dies seine: *G. auricularis*, *cochlea*, *crassiusculus*, *tenuis*, *cruciatus*, *falcatus* und *mollis*. Ebenso bezieht sich eine Notiz von Bradley (8) auf einen *Dactylogyrus*.

Von da ab ist die Trennung beider Genera unbestritten beibehalten worden, und finden sich die betreffenden Diagnosen in „Bronns Klassen und Ordnungen des Tierreichs, IV. Bd. *Vermes*."

Hatte es so schon Schwierigkeiten genug gehabt, bis die Gattungen *Gyrodactylus* und *Dactylogyrus* definitiv getrennt waren, so blieb hingegen die Frage offen, ob die von den späteren Autoren untersuchten Gyrodactylen alle ein und derselben Art angehörten, und ob diese mit der von v. Nordmann aufgestellten Species identisch sei.

v. Siebold (44) nimmt dazu keine Stellung, und aus dem Text lässt sich, zumal keine Abbildungen beigegeben sind, kein diesbezüglicher Schluss machen.

van Beneden (3) sagt: „Il y a quelque différence entre nos figures et les dessins de M. Nordmann, mais ces différences proviennent probablement de la position des organs sous l'effet de la compression."

Wagener lässt in seiner ersten Arbeit (50) die Frage unbeantwortet, während er in der zweiten (51) zugibt, dass sich spezifische Unterschiede in dem Hakenapparat in seiner und der v. Nordmannschen Darstellung finden, glaubt aber dieselben auf kleine Ungenauigkeiten in der Zeichnung zurückführen zu dürfen.

Im Laufe meiner Untersuchung kam ich, wie schon eingangs erwähnt, bald zu der Überzeugung, dass die von v. Nordmann gegebene Beschreibung und Abbildung nicht zur Entscheidung der Frage hinreichten, ob die später als *G. elegans* v. Nordm. beschriebenen Tiere mit der Originalform identisch seien. Dagegen

gelang es mir, festzustellen, dass van Beneden und Wagener zwei verschiedene Species vor sich hatten, die ich beide wieder auffand, und eine dritte noch ganz neue Art zu entdecken. Die van Beneden'sche Art ist mein *G. gracilis*, für die von Wagener als *G. elegans* v. Nordmann bezeichnete Art habe ich diesen Namen beibehalten.

1. *Gyrodactylus elegans* v. Nordm. (nicht identisch mit der von van Beneden beschriebenen Form dieses Namens, dagegen identisch mit Wageners *G. elegans* v. Nordm.) Grösse 0,5—0,8 mm. Diese Art ist der ganzen Untersuchung zu Grunde gelegt; ich fand sie bisher nur auf dem Karpfen (*Cyprinus carpio*).

2. *Gyrodactylus medius* nov. spec. (Fig. 2, 3, 8). Grösse 0,3—0,35 mm; lebt auf *Cobitis fossilis* und *Cyprinus carpio.* Die Hautschicht ist dicker als bei der vorigen Art. Die Drüsenzellen der zweiten und dritten Gruppe der Kopfdrüsen liegen dicht bei einander. Ihre Ausführgänge verlaufen dorsal in der Medianlinie. Die Haftscheibe mit ihrem Hakenapparat ist der von *G. elegans* ähnlich; nur sind die beiden grossen Haken schlanker und liegen enger aneinander. Die sie verbindende grosse Klammer besteht aus einem einfachen Querstück ohne proximale und dorsale Fortsätze. In der Haftscheibe, besonders zwischen je zwei Randlappen, liegen regelmässig Zellkerne angeordnet. Sehr zahlreich sind solche Kerne ferner im Parenchym des ganzen Körpers zerstreut. Die Pharyngealkegel sind ziemlich kurz, dick und stumpf. Das Darmepithel ist sehr hoch. Das Ovarium entbehrt der dorsalen Ausstülpungen. Die beiden Hälften stossen auf der Bauchseite aneinander und greifen mit alternierenden Vorsprüngen ineinander ein. Der Cirrhusbeutel liegt regelmässig rechts. Es verdient bei der Ähnlichkeit dieser Form mit *G. elegans* hervorgehoben zu werden, dass ich in einem Falle auf ein und demselben Karpfen zahlreiche Individuen beider Arten in allen Entwicklungsstufen (bezüglich des in ihnen enthaltenen Embryos) antraf, ohne dass sich vermittelnde Übergänge zwischen den an Grösse so verschiedenen Tieren vorfanden.

3. *Gyrodactylus gracilis* nov. spec. (Fig. 4, 7), (identisch mit der von van Beneden als *G. elegans* beschriebenen Form). Grösse 0,18—0,32 mm; findet sich auf *Leuciscus rutilus, erythrophthalmus, Cyprinus carpio, Gobio fluviatilis* und *Cobitis fossilis.* Die Hautschicht ist verhältnismässig sehr dick. Von den Kopfdrüsen

besteht die mittlere Gruppe aus polygonalen Zellen. In den Kopfzipfeln bilden die Ausführgänge dicke, keulenförmige, das Volumen der zugehörigen Drüsenzellen übertreffende Anschwellungen. Die grossen Haken der Haftscheibe sind glatt, mit leicht gewelltem Rand der stark divergierenden Basalteile. Der Klammerapparat besteht aus je einem ventral distal und dorsal proximal gelegenen Verbindungsstück. Die mit einem hohen Epithel bekleidete Wandung der Darmschenkel bildet viele in das Lumen derselben vorspringende Falten. Die Mundspalte liegt weit nach vorn und steht durch eine ziemlich lange Röhre mit dem Pharynx in Verbindung. Letzterer setzt sich aus zwei länglichrunden Körpern, in deren Innern radiäre Muskelfasern an dem centralen Rohr nach der Wand verlaufen, zusammen. Pharyngealspitzen fehlen. Das Ovarium besteht aus dicht zusammenliegenden, protoplasmareichen Eiern. Der Cirrhusbeutel liegt fast ganz in der Mittellinie dicht hinter dem Pharynx.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, Herrn Dr. Schuberg für die mir freundlichst erwiesene Unterstützung bei vorliegender Arbeit meinen besten Dank hiermit auszusprechen.

Litteraturverzeichnis.

1. Aubert, A., Über das Wassergefässsystem, die Geschlechtsverhältnisse, die Eibildung und die Entwicklung des *Aspidogaster conchicola.* (Z. f. w. Z.[1]), 6. Bd., 1855.)
2. Baer, K. E. v., Beiträge zur Kenntnis der niederen Tiere. (Nov. act. Acad. Caes. Leop. Carol., tom. XIII, p. II. Bonn 1827.)
3. Beneden, P. J. van, Mémoire sur les vers intestinaux. (Suppl. aux Compt. rend. des séances de l'Acad. d. sc., tom. II. Paris 1858.)
4. Beneden, E. van, Recherches sur la composition et la signification de l'oef. Bruxelles 1870.
5. Biehringer, Joachim, Beiträge zur Anatomie und Entwicklungsgeschichte der Trematoden. (Arb. aus d. zool.-zoot. Institut Würzburg, VII. Bd., 1884.)
6. Blumberg, Über den Bau des *Amphistomum conicum.* Dorpat 1871.
7. Bradley, C. L., On the occurence of *Gyrodactylus elegans* on Sticklebackes in the Hampstead ponds. (Journal of the Proceedings of the Linnean Society Zoology, vol. V, 1861.)
8. —, Note of the occurence of *Gyrodactylus anchoratus* Nordm. (Ibidem).
9. Brandes, G., Zum feineren Bau der Trematoden. (Z. f. w. Z., 53. Bd., 1892.)
10. Braun, M., Über einige wenig bekannte resp. neue Trematoden. (Verhandl. der deutschen zool. Gesellschaft auf der zweiten Jahresversammlung. Leipzig 1892.)
11. Bronns Klassen und Ordnungen des Tierreichs. IV. Bd. *Vermes.*
12. Cobbold, T. Spencer, Note on *Gyrodactylus elegans.* (Quart. Journ. micr. scienc., n. ser. vol. II, 1862.)
13. Creplin, F. C. H., Frorieps Neue Notizen, VII. Bd., 1838 (p. 83).
14. —, Ersch und Grubers Allgem. Encyklopädie d. Wiss. u. Künste, 32. T., 1839, p. 301.
15. Diesing, C. M., Helminthologische Beiträge (Nov. act. Acad. Caes. Leop. Carol. tom. XVIII. Vratislav 1836.)
16. —, Revision der Myzhelminthen, Abteilung Trematoden. (Sitzungsber. d. K. Akademie d. Wiss., math. naturw. Kl., 32. Bd. Wien 1858.)
17. —, Systema Helminthum, vol. I. Wien 1850.
18. Dujardin, F., Histoire naturelle des Helminthes ou vers intestinaux. Paris 1845.
19. Fischer, Paul Moritz, Über den Bau von *Opisthotrema cochleare.* Leipzig 1883.

[1]) Z. f. w. Z. = Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie.

20. **Frey**, H. u. R. **Leuckart**, Lehrbuch der Anatomie der wirbellosen Tiere. Leipzig 1847.
21. **Graff**, L., Monographie der Turbellarien. Leipzig 1882.
22. **Haswell**, W. A., On Temnocephala, an aberrant monogenetic Trematode. (Quart. journ. micr. scienc., vol. XXVIII, new ser. London 1888.)
23. **Hougthon**, W., On the occurence of *Gyrodactylus elegans* in shropsire. (Ann. mag. nat. hist., III. ser., vol. X, 1862.)
24. **Ijima**, Isao, Über den Zusammenhang des Eileiters mit dem Verdauungskanal bei gewissen Polystomeen. (Zool. Anz., 7. Jhrg., 1884.)
25. **Kerbert**, Beitrag zur Kenntnis der Trematoden. (Arch. f. mikr. An., 19. Bd., 1881.)
26. **Kölliker**, A., Über *Tristoma papillosum* Dies. (Berichte v. d. Kgl. zoot. Anstalt zu Würzburg, II. Bericht für das Schuljahr 1847/48. Leipzig 1849.)
27. **Lang**, Arnold, Untersuchungen zur vergleichenden Anatomie und Histologie des Nervensystems der Plathelminthen. (Mitt. aus d. zool. Station zu Neapel, II. Bd., 1881, 1. Heft.)
28. —, Lehrbuch der vergleichenden Anatomie, I. Abt. Jena 1888.
29. **Leuckart**, Die Parasiten des Menschen. 2. Aufl. 1876.
30. **Levinsen**, G. M. R., Bidrag til Kundskab om Gronlands Trematodfauna, 1881.
31. **Linstow**, v., Beitrag zur Anatomie von *Phylline Hendorffii*. (Arch. f. mikr. An., 33. Bd., 1889.)
32. —, Beobachtungen an Helminthenlarven. (Arch. f. mikr. An., Bd. 39.)
33. **Loos**, A., Beiträge zur Kenntnis der Trematoden. (Z. f. w. Z., 41. Bd., 1885.)
34. **Lorenz**, L., Über die Organisation der Gattungen *Axine* und *Microcotyle* (Arb. aus d. zool. Inst. d. Univ. Wien, III. Heft, Wien 1878.)
35. **Ludwig**, Hubert, Über die Eibildung im Tierreiche. Würzburg 1874.
36. **Macé**, Recherches anatomiques sur la grande Douve du foi (*Distomum hepaticum*). Paris 1882.
37. **Metschnikoff**, El., Embryologisches über *Gyrodactylus elegans*. (Bull. de l'Acad. imp. de St. Petersburg, tom. XIV, 1870.)
38. **Minot**, Studien an Turbellarien. (Arb. aus d. zool.-zoot. Inst. Würzburg, III, 1877.)
39. **Nordmann**, Alexander v., Mikrographische Beiträge zur Naturgeschichte der wirbellosen Tiere, I. Heft. Berlin 1832.
40. **Piesbergen**, F., Die Ekto- und Entoparasiten, von welchen die in der Umgebung von Tübingen lebenden Fische bewohnt werden. (Jahresh. d. Vereins f. vaterl. Naturk. in Württemberg, 1886.)
41. **Schwarze**, W., Die postembryonale Entwicklung der Trematoden. (Z. f. w. Z., 43. Bd., 1886.)
42. **Siebold**, C. Th. v., Helminthologische Beiträge III. (Arch. f. Naturgesch., 2. Jhrg., 1836, 1. Bd.)
43. —, Lehrbuch der vergleichenden Anatomie der wirbellosen Tiere. Berlin 1848.
44. —, *Gyrodactylus*, ein ammenartiges Wesen. (Z. f. w. Z., I. Bd., 1849.)
45. **Sommer**, Die Anatomie des Leberegels, *Distomum hepaticum*. (Z. f. w. Z., XXXIV. Bd., 1880.)

46. Stieda, Ludwig, Über den angeblichen inneren Zusammenhang der männlichen und weiblichen Organe bei den Trematoden. (Arch. f. Anat. u. Phys., Jhrg. 1871.)

47. Taschenberg, E. O., Weitere Beiträge zur Kenntnis ektoparasitischer mariner Trematoden. (Festschrift zur Feier d. hundertjährigen Bestehens d. naturf. Gesellschaft in Halle a. S., 1879.)

48. Thaer, A., Über *Polystomum appendiculatum*. (Müllers Arch. f. An. u. Phys., Jhrg. 1850.)

49. Voeltzkow, A., *Aspidogaster conchicola*. (Arb. aus d. zool.-zoot. Institut Würzburg, VIII. Bd., 1888.)

50. Wagener, G. R., Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Eingeweidewürmer. Harlem 1855.

51. —, Über *Gyrodactylus elegans* von Nordmann. (Arch. f. An., Phys. u. w. Med. von Reichert und Du Bois-Reymond 1860.)

52. Weber, Max, Über *Temnocephala* Blanch. (Zoologische Ergebnisse einer Reise in Ostindien. Hrsg. von Prof. M. Weber. Leiden 1889, I. Heft.)

53. Wedl, C., Anatomische Beobachtungen über Trematoden. (Sitzungsber. d. math. naturw. Klasse d. K. Akademie d. Wiss., 26. Bd., 1857. Wien 1858.)

54. Wierzejski, A., Zur Kenntnis des Baues von *Calicotyle Kroyeri Dies.* (Z. f. w. Z., 29. Bd., 1877.)

55. Zeller, E., Untersuchungen über die Entwicklung des *Diplozoon paradoxum*. (Z. f. w. Z., 22. Bd., 1872.)

56. —, Untersuchungen über die Entwicklung und den Bau des *Polystoma integerrimum* (Z. f. w. Z., 22. Bd., 1872.)

57. —, Weiterer Beitrag zur Kenntnis der Polystomen. (Z. f. w. Z., 27. Bd., 1876.)

58. Ziegler, H. Ernst, *Bucephalus* und *Gasterostomum*. (Z. f. w. Z., 39. Bd., 1883.)

Figuren-Erklärung

zu Tafel VII—IX.

Die Figuren wurden mit Ausnahme von Fig. 5 und 12 unter Anwendung des Zeichenapparates ausgeführt und zwar teils mit einem Leitz'schen (L), teils mit einem Seibert'schen (S) Mikroskope. Alle Figuren beziehen sich auf *G. elegans*, wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt wird.

Fig. 1 u. 2. *G. elegans* von der Bauch- und Rückenseite. *kz* = Kopfzipfel. *m* = Mündung der Exkretionsgefässe, *eg* = die beiden Längsstämme des Exkretionsapparats, *ovd* = die dorsalen Lappen des Ovariums, *pr* = Prostatadrüsen, *ro* = im Kopfteil gelegener Hohlraum, *sp* = Mundspalte, *vd* = Anfangsteil des vas deferens, *vs* = vesicula seminalis, *I* und *II* = im Uterus liegender erster und zweiter Embryo. Sublimat, Boraxkarmin, Canadabalsam. L. Vergr. 240.

" 3. *G. medius*. Subl. Boraxk. Cdb. S. Oc. 3, Obj. 3.

" 4. *G. gracilis*. Subl. Boraxk. Cdb. S. Oc. 3, Obj. 3.

" 5. Klammerapparat der grossen Haken der Haftscheibe von *G. elegans*, vom Rücken gesehen. Mit Kalilauge isoliert sch_1 = proximal ventraler, sch_2 = proximal dorsaler Fortsatz. *fo* = resistenter Teil der die Hakenkrümmung deckenden Membran S. Öl-Immersion $^1/_{12}$ Oc. 1.

" 6. Hakenapparat einer in einem Exemplar auf *Tinca vulgaris* gefundenen Art.

" 7. Hakenapparat von *G. gracilis*. S. Oc. 1, Obj. 5.

" 8. Hakenapparat von *G. medius*. S. Oc. 1, Obj. 5.

Anm. Die beiden auf Tafel VII ad. 1 enthaltenen Linien geben das Grössenverhältnis an, in welchem *G. elegans* bez. dessen Hakenapparat zu *G. medius* und *gracilis* bez. deren Haken hätten gezeichnet werden müssen.

" 9. Ausführungsgänge der Kopf- und Speicheldrüsen. Osmiumsäure. Glycerin. S. Oc. 1. Öl-Imm. $^1/_{12}$.

" 10. Frontalschnitt von *G. medius*, ventral der Hirnkommissur. *sn* = die nach hinten ziehenden, *vn* = die nach vorn zu den Kopfzipfeln gehenden Nerven. Subl. Boraxk. Paraff. Cdb. S. Öl-Imm. $^1/_{12}$.

" 11. Sagittaler Längsschnitt durch den Pharynx. *pk* = die kernhaltigen Pharyngealkegel, *pn* = der kugelige, etwas schräg getroffene Abschnitt des Pharynx mit den radiären Muskeln und Kernen. Subl. Boraxk. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

" 12. Pharynx von *G. gracilis* im Längsschnitt.

" 13. Sagittaler Längsschnitt durch den hintern Teil des Uterus (*u*) mit der Papille (*p*), den Eileiter (*oo*), den Hoden (*t*) und die Schalendrüsen (*sd*). Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

Fig. 14. Sagittaler Längsschnitt durch das hintere Körperende und die Haftscheibe. *mp* = Muskelpolster, *rl* = Randlappen der Haftscheibe. Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 15. Querschnitt am Übergang des Körperendes in die Haftscheibe; dorsal entspringende Muskeln strahlen in das Polster der Haftscheibe aus. Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb Oc. 1, Obj. 5 S.

„ 16. Querschnitt durch das die Haftscheibe tragende Körperende und die Haftscheibe. *mp* = das Muskelpolster, in welchem die proximalen Teile der grossen Haken (*h*) eingebettet liegen, *rl* = Randlappen der Haftscheibe. Subl. Boraxk. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 17. Querschnitt kurz hinter den Kopfzipfeln durch den daselbst gelegenen Hohlraum (*ro*). Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 18. Querschnitt in der Gegend der Hirnkommissur. Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 19. Querschnitt in der Gegend des Pharynx; zu dessen Seiten die nach hinten ziehenden Nervenstämme. Chrom Ess.-.S Haem. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 20. Querschnitt in der Gegend des unteren Pharynxabschnittes. *m* = radiäre Muskeln. Subl. Boraxk. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 21. Querschnitt kurz hinter dem Uterus. *wt* Wimpertrichter (?). Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

„ 22. Querschnitt hinter den Enden der Darmschenkel; das grossmaschige Parenchymgewebe mit in den Maschen gelegenen Zellkernen (*pz*) und protoplasmatischen Ausstrahlungen. Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdh. Oc. 1, Obj. 7. L.

„ 23. Querschritt durch das hintere Körperende mit dem engmaschigen Parenchym. Chrom-Ess.-S. Haem. Paraff. Cdb. Oc. 1, Obj. 7 L.

„ 24. Querschnitt knrz vor der Haftscheibe; dorsal entspringende Muskeln vereinigen sich zu zwei ventral nach den Basalteilen der grossen Haken ziehenden Bündeln. Chrom-Ess -S. Haem. Paraff Cdb. L. Oc. 1, Obj. 7.

---

bz = Kerne des Parenchymgewebes.
c = Cirrhusbeutel.
da = Ausführungsgänge der Kopfdrüsen.
dm = Diagonalmuskeln.
*dr*1, 2, 3 = Kopfdrüsen der 1., 2. und 3. Gruppe.
d = Darmschenkel.
h = Hirnkommissur.
lm = Längsmuskeln.
mz = Zwei zu den grossen Haken ziehende Muskelbündel.
o = Ei.
oo = Eileiter.
ov = Ovarium.
ph = Pharynx.
pm = Parenchymmuskeln.
rm = Ringsmuskeln.
sn = Seitliche Nervenstränge.
t = Hoden.

3.

Geschichte

der

böhmischen Kur

von der Wahl Rudolfs I. bis zu der Wahl Karls V.

1273—1519.

I. Teil:

Von der Wahl Rudolfs von Habsburg bis zur Goldenen Bulle.

1273—1356.

Von

Anton Müller.

Würzburg.
Druck von F. X. Bucher.
1891.

Vorwort.

Durch Herrn Professor Dr. Grauert in München wurde ich auf eine Untersuchung der Geschichte der böhmischen Kur im 15. Jahrhundert hingewiesen. Die Vorarbeiten führten mich zurück bis zur Zeit der Entstehung des Kurfürstenkollegs. Sie ergaben, dass schon damals die Beteiligung des Böhmenkönigs an den deutschen Königswahlen Anlass zu Meinungsverschiedenheiten gab. Besonders war es die Wahl Rudolfs von Habsburg, welche eine eingehende Untersuchung erforderte und mich zu Resultaten führte, die mit denen Scheffer-Boichorsts, der zuletzt (Sitzungsberichte der Münchner Akademie, Philol.-Phil.-hist. Klasse, 1884 Heft 3, 462—507) die gleiche Frage behandelt, nicht übereinstimmten. Die Ausdehnung, welche die Arbeit dadurch erhielt, veranlasste mich, dieselbe zu teilen und zunächst einen ersten Teil: „Die Geschichte der böhmischen Kur von der Wahl Rudolfs von Habsburg bis zur goldenen Bulle“ zu veröffentlichen. Durch die Festsetzungen dieses Gesetzes war gerade der Böhmenkönig ganz besonders ausgezeichnet worden und ein Zweifel an seinem Wahlrecht schien durch dieselben ein für allemal ausgeschlossen. Trotzdem tauchten solche nachher noch lebhafter auf wie bis dahin. Die Berechtigung derselben zu prüfen, wird Aufgabe des zweiten Teiles sein.

Die archivalische Ausbeute war eine geringe. Allerdings beschränkten sich meine Recherchen auf die bayerischen Archive. Vielleicht würde eine Suche im Wiener Staatsarchiv reichere Resultate liefern. Allein dazu fehlten mir Zeit und Mittel.

Herrn Geheimen Rat Archivdirektor Dr. v. Rockinger in München, Herrn Reichsarchivrat Dr. Schäffler in Würzburg, sowie Herrn Reichsarchiv-Assessor Dr. Neudegger in München spreche ich für die freundliche Unterstützung, die sie mir entgegenkommend zu teil werden liessen, meinen besonderen Dank aus. Ebenso sage ich Herrn Prof. Dr. Grauert in München, auf dessen Anregung hin die Arbeit entstand und der mir vielfach fördernd zur Seite stand, sowie Herrn Geheimrat Professor Dr. v. Wegele in Würzburg meinen innigsten Dank.

I. Einleitung.

Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts beginnt die ausschliessliche Wahlberechtigung weniger Fürsten.[1] Langsam waren aus dem grossen Kreise der freien Männer, deren vornehmstes Recht es einstmals war, aus ihrer Mitte einen König auf den Schild zu erheben, deren mehr und mehr verdrängt worden. Zunächst nur wenig beschränkt, umfasste der Kreis immer noch die weite Masse geistlicher und weltlicher Grossen. Aber fortwährend kleiner wurde die Zahl der Wähler: Die Machtentwickelung einzelner Fürsten, deren Unabhängigkeit von Kaiser und Reich von Jahr zu Jahr zunahm, veranlasste, vielleicht gewaltsam, das Ausscheiden des niederen Adels, der Vasallen jener. Mit der Aenderung der innerpolitischen Lage, die zum guten Teil veranlasst war durch die italienische Politik der Staufer, änderte sich auch die politische Denkungsweise. Der Einfluss des römischen Rechtes mit seinen strengen Formen, das mehr und mehr Boden in Deutschland gewann, machte sich auch bei der Königswahl geltend. Dazu kamen noch manche andere Gründe, die endlich in ihrem Zusammenwirken die Herab-

[1]) Zu vergl. ist Harnack, Gesch. des Kurfürstenkollegs 1—5, 14—34, 46—54, wo auch die Literatur angegeben ist. Nachzutragen wäre noch: Faber, Dom., Fr., Gottl. Von dem Ursprung und dem allmähligen Entstehen der Kurfürstenwürde. Tübingen 1803; Heinrich, G. A., de origine iuris septem principum electorum in imperio Germanico. Parisiis 1855. (Rec. von Waitz, Gött. gel. Anz. 1857, 609—611); von Neueren: Maurenbrecher, Gesch. der deutschen Königswahlen vom 10.—13. Jahrh. Leipzig 1889; Rodenberg, K., Über wiederholte deutsche Königswahlen im 13. Jahrh., Breslau 1889.

minderung der Zahl der Königswähler bis auf sieben[1]) zur folge hatten. Doch noch bedurfte es einer langen Zeit, bis die neu entstandene Institution vollständig ausgebildet war. Denn wenn auch die Zahl der Wähler feststand, so zeitigten doch Fragen nach der Vertretung der Wahlstimme durch einen oder mehrere Angehörige des kurberechtigten Hauses, nach der Reihenfolge der Abstimmenden, nach der Rangordnung der Wähler u. a. m. Streitigkeiten, welche die innere Organisation als eine noch unvollendete kennzeichneten. Dem gesetzgeberischen Talente Karls IV. war es vorbehalten, Ordnung in diese Wirrnisse zu bringen. Von dem Bestreben geleitet, das Reich künftig hin vor Bürgerkrieg, vor Kämpfen um Krone und Scepter zu schützen, gelang es ihm, wenn auch mit schweren Opfern, sein Ziel zu erreichen. In der »Goldenen Bulle« gab er dem Reiche ein Gesetz, das segenbringend wie wenige für dasselbe war, gewissermassen ein Unterpfand für Friede und Ruhe im Reich.

Sobald sich die ersten Anfänge der neugestalteten Einrichtung in der Praxis erkennen liessen, beschäftigt auch schon sofort die Theorie Rechtsgelehrte und Geschichtsschreiber. Eine Literatur, die in ihrer Weiterbildung kaum mehr zu übersehen ist, nimmt bereits im 13. Jahrhundert ihren Anfang. Wie natürlich, stehen im Vordergrunde der theoretischen Behandlung die Träger der neuen Würde. Erst nachdem die Personenfrage praktisch gelöst, beginnt man auch nach der Geschichte des neuen Instituts, nach den treibenden Ursachen, welche dasselbe geschaffen, zu forschen. Da man damals das anscheinend plötzliche Werden desselben nicht

[1]) Eine erste Erwähnung der Siebenzahl findet sich nach Leibniz Prod. Cod. iur. gent. dipl. 15 nr. 14 in dem Schreiben Urbans IV. an Richard d. d. 1263. Aug. 31., vergl. Langhans, die Fabel etc. Gerbert Cod. epist. Rud. p. XXXI. sqq. cap. III und IX. Eine Anführung des Siebenerkollegs auch in dem Singerkriec uf Wartburc (Etmüller, Warthurgkrieg Vers 80—84), dessen Entstehung Chmel, die österr. Freiheitsbriefe 534, in die Zeit um 1215 verlegt. Koberstein, über das wahrscheinliche Alter u. s. w. 8, kommt jedoch zu dem Resultat, dass das Gedicht „kaum vor dem dritten Viertel des 13. Jahrh. entstanden" sei. — „Electores" zum ersten Male 1256. Juli 28, in einem Schreiben Pabst Alexanders IV. an den Erzb. v. Mainz. Leibniz a. a. O. 12. nr. 13. Weiland Forsch. XX., 377 fand den Ausdruck schon 1220 bei der Wahl Heinrichs (VII.), doch sind darunter sicher nur „Wähler" im Allgemeinen, nicht „Kurfürsten" in späterem Sinne zu verstehen. Vergl. Harnack 32, Maurenbrecher 221. Anm. 3. Auch das gefälschte österr. Privileg von 1156 spricht von electores principes. Chmel, der die Entstehung desselben in die Jahre 1211 oder 1212 verlegt, fasst das „principes" adjektivisch: die vorzüglichsten Wähler. Sitzungsber. d. W. Ak. XXIII, 531 ff.

zu verstehen vermochte, suchte und fand man eine künstliche Erklärung: man sah in dem Kurfürstenkolleg eine längst historisch gewordene Einrichtung und verlegte ihren Ursprung ein paar Jahrhunderte zurück. Damit begannen die Meinungen sich zu zersplittern; die einen liessen Otto III., andere Heinrich II., Friedrich Barbarossa, Otto IV. von Braunschweig den Wählerausschuss einsetzen; dieser sah in einem Pabste jener Zeiten den eigentlichen Schöpfer desselben, jener leugnete jede Einwirkung des römischen Stuhles. Unbeschränkt liess man die Phantasie die Feder führen; immer verworrener und unklarer wurden die Begriffe. Je mehr Bearbeiter das Thema fand, desto weiter entfernte man sich von der Wahrheit. Jahrhunderte lang dauerte es, bis endlich ruhigere, sachlichere und gewissenhaftere Untersuchungen gepflogen wurden, welche zwar nicht eine Lösung der Frage herbeiführten, aber doch die Wege zu derselben anbahnten.

Zu den streitigen Punkten gehört auch das Wahlrecht des Böhmenkönigs. Ansichten einzelner Theoretiker des 13. Jahrhunderts hatten in der Folge Zweifel an dem Stimmrecht desselben hervorgerufen. [1]) Mangelhafte Kenntnis der Geschichte der Königswahlen vereint mit jenen immer wieder auftauchenden Zweifeln, haben den Böhmenkönig als Kurfürsten in ein falsches Licht gestellt. Vielfach — und auch heute wird sie noch vertreten — hat sich die Ansicht geltend gemacht, als sei fast ein halbes Jahrtausend lang, vom 14. bis 18. Jahrhundert, die böhmische Kurwürde latent gewesen. [2]) Man könne in jener Zeit eigentlich nur von sechs Kurfürsten reden, da die Böhmen sich um des Reiches Interessen nicht gekümmert und ihre Verpflichtungen als Kurfürsten nicht erfüllt hätten. In ihrem ganzen Umfange ist diese Ansicht nicht zutreffend. Aufgabe des vorliegenden Versuches ist, die Anteilnahme der böhmischen Regenten an den Königswahlen

[1]) Der Sachsenspiegel — Lehnrecht IV. § 2 bei Homeyer S. 148 „ses vorsten, die de ersten in des rikes kore sin" und Landrecht IV, 57. 2 S. 363: „die schenke des rikes die koning von Beheym die ne hevet nenen kore, umme dat he nicht düdesch n'is" — u. Albert v. Stade (M. G. SS. XVI, 367: „quia teutonicus non est"), u. a. sprechen dem Böhmen das Wahlrecht ab, andere erkennen es ihm ohne Rückhalt zu — descrip. Theut. M. G. SS. XVII, 238 u. a. dritte endlich lassen ihn nur bedingungsweise wählen: Host. Card. de Segusio: „nisi quando alii discordant" u. a. Die Lit. s. bei Goldast, de Reg. Boh. Jur. III, 278—296.

[2]) Fischer, kl. Schriften I, 85. — Handlg. v. d. Welt Alter 34. — Otto Mejer, Staatsrecht 42 u. a.

des römischen Reiches von der Mitte des 13. Jahrhunderts an zu prüfen und auf Grund der Ergebnisse, allerdings zunächst nur bis zum beginnenden 16. Jahrhundert, bis zur Erwählung Karls V., zu zeigen, in wie weit jene Ansicht den Thatsachen entspricht und welche Einschränkungen sie zu erfahren hat. —

Schon in früher Zeit, als noch die Wahl des römischen Königs in den Händen der Mehrheit der Reichsfürsten lag, erscheint der Böhme unter diesen als Mitwähler.[1]) Bei der strittigen Wahl des Jahres 1198, dann wieder bei der zweiten Wahl Ottos von Braunschweig im Jahre 1208 ist Ottokar I. thätig.[2]) Friedrich II. nennt ihn als einen der ersten bei seiner Erwählung.[3]) Damals kann allerdings von einer Eigenschaft als »Vorwähler« nicht die Rede sein. Der Böhme erscheint unter der grossen Zahl von Fürsten, um das allen gemeinsame Recht der Königswahl gleich jenen zu üben. Aber auch als sich mit der Mitte des 13. Jahrhunderts, zu einer Zeit allerdings, wo Böhmen sich zu einer ansehnlichen Machtstellung emporgeschwungen, die Zahl der Wähler mehr und mehr verringerte, weiss sich der böhmische König unter diesen zu behaupten. Konrad IV. ward 1237 von nur mehr 11 Fürsten zu Wien als Nachfolger seines Vaters bestellt. Unter

[1]) Goldast, de Reg. Boh. Jur. III, 300 führt die Beteiligung der Böhmen an deutschen Wahlen zurück bis auf Heinrich II., 1002, und beruft sich auf die Ann. Magdeb. (chronogr. Saxo MG. SS. XVI., 161 f.); doch lässt die Stelle eine Teilnahme oder auch nur eine Zustimmung zur Wahl nicht erkennen. Palacky I. 268 u. II, 10 Anm. 16 lässt mit Berufung auf Wipo Vita Chuonr. (MG. SS., XI, 259.) Ulrich i. J. 1024 an Konrads II. Erhebung teilnehmen; mit Unrecht, da die Stelle des Böhmen gar nicht erwähnt. Vergl. Maurenbrecher 89 ff. Dagegen bemerkt Palacky nichts von einer Zustimmung Sobieslaus' zur Wahl Konrads III., i. J. 1138, die Goldast a. a. O., gestützt auf Dubravius, Hist. Boh. lib. XI. pg. 301, annimmt. Mit Sicherheit wird, wie dies Borch 29 thut, erst i. J. 1198 eine Beteiligung Böhmens nachzuweisen sein. Vergl. Harnack 18 ff. Dagegen Lorenz Sitzgsber. d. W. Ak. 55, 215 ff.

[2]) Die Speierer Erklärung vom 28. Mai 1199 lässt Ottokar als Wähler erkennen: „nos . . . Philippum rite et solemniter elegimus“ Baluze, Reg. Jnn. III de reg. imp. I, 690. nr. 14. Böhmer-Ficker V, 1 p. 11. Phillips, Sitzgsber. d. W. Ak. 26, 94 u. a.

[3]) Der Pabst hatte die Aufforderung zu einer Neuwahl auch Böhmen zugehen lassen: Böhmer-Ficker V, 170 ff. nr. 646b., 671, 680a.. Huill.-Bréh. I, 216. Winkelmann II., 327. Anm. 3., 333, 500. Nach Harnack 47. 48 hat gerade die Unklarheit des Ausdruckes („a primo inter alios principes specialiter prae ceteris in imperatorem nos elegerit“), wesentlich zur Befestigung der Stellung Böhmens unter den Wählern beigetragen.

diesen wird König Wenzel I. von Böhmen als Wähler genannt.[1]) Als im Jahre 1239 eine neue Wahl projektiert war, ohne dass sie jedoch zur Ausführung kam, beauftragte der Baiernherzog Otto den Böhmenkönig, auch in seinem Namen eine Stimme für Otto von Braunschweig, der als Kandidat ausersehen war, abzugeben.[2]) Wilhelm von Holland wurde im Jahre 1247 von nur 4 Fürsten auf den Thron erhoben. Böhmen erschien allerdings nicht auf dem Wahltag, doch gab Wenzel I. nachträglich bei der Nachwahl zu Braunschweig, am 25. März 1252 seine Zustimmung.[3]) Ähnlich war es auch bei der Erhebung von Wilhelms Nachfolger, Richard. Premysl Ottokar II. war noch nicht klar, welchem der beiden Bewerber er sich zuwenden sollte. So kam es, dass er an dem eigentlichen Wahlakt keinen Teil hatte, sondern erst einige Tage später seine Stimme für Richard gegen Alfons abgab.[4]) Als in der Zeit des grossen Interregnums verschiedene Male Aufforderungen zu einer Neuwahl ergingen, wurde regelmässig auch Ottokar von Böhmen von dem Erzbischof von Mainz hierzu geladen.[5]) Es geschah dies zu einer Zeit, wo die Bildung des Kurfürstenkollegiums ihrem Abschluss sich nahte. Wenn nun damals von kompetenter Seite auch der Böhmenkönig zur Kur berufen wurde, so war man offenbar von seinem guten Recht, der auserlesenen Schaar weniger Wähler anzugehören, überzeugt. Die eigentümliche Haltung, welche Ottokar der Erhebung Rudolfs von Habsburg gegenüber einnahm, gab wieder zu Zweifeln und Missverständnissen in Betreff des böhmischen Kurrechtes Anlass Rudolfs Wahl, wichtig für die Bildung des Kollegs überhaupt, war auch für Böhmen von grosser Bedeutung, da die volle Anerkennung des Wahlrechtes der Böhmen eine unmittelbare Folge der Vorgänge bei Rudolfs Wahl war. Sie bedarf deshalb einer eingehenden Betrachtung.

[1]) Böhmer-Ficker V, 445 nr. 2226[a], 798 nr. 4385[b], 4386. Phillips 26, 104.

[2]) Phillips 26, 105. — Bei der Wahl des Landgrafen Heinrich Raspes, 1246, Mai 22., ersuchte Innocenz IV. den Böhmenkönig dringend, für jenen einzutreten. Potthast II, 1023 nr. 12072 (1246, April 21). Reuss, Wahl H. Rs. 8 MG. LL. II., 362.

[3]) Böhmer III, 3. 19. Rodenberg 26 ff. Bärwald, Baumg., Formelb. 135 nr. 16.

[4]) Böhmer III., 377 f.

[5]) Erben & Emler, Reg. Boh. et Mor. II, 142 nr. 370; 243 nr. 627. — Böhmer, Reg. Urbans IV., 327 nr. 173; Reg. Clemens IV., 329 nr. 199.

II. Die Wahl Rudolfs von Habsburg und der bayer. Kurstreit.

1273—1275.

König Richard war am 2. April 1272 zu Berkemstede gestorben.[1]) Nur viermal während seiner 15jährigen Regierungszeit war er nach Deutschland gekommen. Kein Wunder, wenn hier die königliche Autorität ihr Ansehen verlor, wenn die Fürten ihre Macht auf Kosten des Reiches wesentlich festigten und erweiterten, wenn eben hierdurch Kämpfe zwischen Städten, niederem und hohem Adel, geistlichen und weltlichen Grossen heraufbeschworen wurden, die einen Zustand zeitigten, der nahe an Anarchie reichte.[2]) Eine kräftige Hand musste, wenn wieder Ordnung geschaffen werden sollte, die Zügel der Regierung in die Hand nehmen. Sehr gesehnt zu haben scheint man sich nicht nach einer Besserung der Verhältnisse. Die Fürsten, denen es zukam dem verwaisten Reich ein neues Oberhaupt zu setzen, fühlten sich offenbar sehr wohl in ihrer Selbständigkeit; sie thaten keine Schritte, um eine Neuwahl einzuleiten. Es bedurfte vielmehr der energischen Mahnung und Aufforderung des erst vor kurzem inthronisierten Pabstes Gregors X.[3]), um die Fürsten aufzurütteln und sie an ihre Pflicht zu mahnen. Am 27. März 1272 war Theald von Piacenza feierlich zu Rom inthronisiert worden.[4]) Einer seiner ersten Regierungsakte muss es gewesen sein, dass er durch Anregung einer deutschen Königswahl der

---

[1]) Böhmer, Reg. IV., 51.

[2]) Höfler, Analekten 21. Baerwald, de electione Rud. 5 ff. Die politische Lage Deutschlands skizziert treffend der Bischof Bruno von Olmütz: „.. ut ergo de Principibus Theutoniae taceamus, qui adeo inter se sunt divisi, ut superiorem habere non intendant, quod desolationem et destructionem suae terrae unus ab altero exspectare videtur: unde ad christianitatem in nostris partibus defendendam, vel ad damna transmaritimarum partium propulsanda inhabiles sunt omnino." Erben & Emler, II, 344 nr. 845.

[3]) Davon berichten fast alle zeitgenössigen Geschichtschreiber: Ann. S. Trudperti MG. SS. IX., 800., Braunschw. Reimchronik, Deutsche Chr. II, 567; Ann. Aldersb. MG. SS. XVII, 535; Heinrici de Heimburg Ann. MG. SS. XVII, 715. u a.; vergl. Raynald, Ann. eccles. ad a. 1273, tom. XIV, 207, § 8. Adelzreitter I, 651. Höfler, Analekten 13. Baerwald, de elect. 4. u. Anm. 10.

[4]) Böhmer, Reg. Gregors X 310. Potthast II, 1653.

Kirche einen neuen Schutzherrn geben wollte Wenigstens beginnen noch im Sommer des gleichen Jahres die Vorverhandlungen, und zwar nahmen sie ihren Anfang mit dem mächtigsten der weltlichen Kurfürsten, dem König von Böhmen. Es ist dies ganz besonders zu betonen, denn wenn man sich zuerst an Böhmen wandte und dessen Stimmung zu ermitteln suchte, so liegt darin sicherlich ein indirektes Zugeständnis nicht nur des Wahlrechtes überhaupt, sondern auch das einer der hohen politischen Machtstellung entsprechenden hervorragenderen Bedeutung innerhalb des Kurkollegs. Wenn daher der Böhmenkönig bei der Wahl keine Stimme abgiebt, so ist darin nur entweder ein gegen jedes Recht verstossendes gewaltsames Übergehen seiner Person durch seine Mitwähler, oder aber ein freiwilliges Aufgeben seines Rechtes für diesen einzelnen Fall zu erblicken. Soviel ist jedenfalls sicher, dass man vor der Wahl von der Berechtigung des böhmischen Königs, an derselben thätigen Anteil zu nehmen, voll und ganz überzeugt war.

Im August des Jahres 1272 begab sich der Erzbischof Engelbert von Köln mit zahlreichem Gefolge nach Prag. [1]) So berichtet ein Fortsetzer des Prager Chronisten Cosmas. Der Zweck der Reise war nach der Versicherung desselben Gewährsmannes kein geringerer, als Ottokar II. die deutsche Königskrone anzubieten. Das klingt sehr unwahrscheinlich. Aus eigener Initiative ging Engelbert jedenfalls nicht. Er handelte sicher im Einverständnis, um nicht zu sagen im Auftrage [2]) des Erzbischofs Werners von Mainz. Mit letzterem war aber Ottokar nicht sehr befreundet. Denn der Böhmenkönig hielt, solange jener noch lebte, an dem König fest, dem er einst seine Stimme gegeben, dem er dann den Eid der Treue geleistet, an Richard von Cornwallis. Werner dagegen hatte sich längst von diesem abgewendet und sogar zweimal [3]) ernstlich sich bemüht, ihm einen Gegenkönig zu setzen. Seine Absichten wurden regelmässig durch eine Denunziation Ottokars beim römischen Stuhl vereitelt. [4]) Und denselben Fürsten, der bisher seiner Politik schroff und hindernd im Wege gestanden, sollte nun der Mainzer als Kandidaten in Aussicht genommen haben?

---

[1]) Ann. Otokar. MG. SS. IX., 189 f., vergl. Wattenbach II, 290 ff.

[2]) „. . missus est archiepiscopus Coloniensis . .“ sagen die Annalen.

[3]) In den Jahren 1262 und 1268. Vergl. nächste Anm.

[4]) Erben & Emler II, 142 f. nr. 370. 243 ff. nr. 627. Böhmer, Reg. Urbans IV. 327 nr. 173, Reg. Clemens IV. 329 nr. 199.

Ganz sicher nicht. Davor musste ihn schon Ottokars Stellung zum Reich, sein ganzer Charakter musste ihn davor warnen. Seiner Macht bewusst, die der eines römischen Königs fast gleichkam, hatte er selbständig geschaltet, sich um des heiligen römischen Reiches Lage gar nicht gekümmert. Allerdings, wäre er wirklich zur Leitung dieses Reiches berufen worden, dann hätte er ihm Zeit und Geld geopfert, aber nicht aus Uneigennützigkeit sondern nur, um seinen Ehrgeiz zu befriedigen. Dann hätte er, das war vorauszusehen, egoistisch seine Stellung zur Kräftigung seines Nationalreiches, zur Befestigung und Vermehrung seiner Hausmacht benutzt, nicht aber in dem Sinne wie Gregor X. es wünschte: als Reorganisator des Reiches. Gerade seiner ausserordentlichen Macht wegen mussten ihn die Wahlfürsten scheuen. Allerdings hatte der Pabst in eigenem Interesse, wie von dem aufrichtigen Wunsche beseelt, Deutschland in geordneteren Verhältnissen wieder zu sehen, gerade die Wahl eines thatkräftigen energischen Mannes, der, wenn nötig, seine Autorität mit Gewalt geltend machen konnte, den Fürsten ans Herz gelegt. Aber bei aller Unterwürfigkeit unter die Befehle des Oberhauptes der Christenheit waren diese doch vorsichtig genug, nach eigenem Gutdünken sich einen König zu suchen. Auch die geistlichen Kurfürsten mussten diese Politik verfolgen; denn auch sie hatten die kaiserlose Zeit zu benutzen gewusst, auch sie hatten deshalb die strenge Hand eines rücksichtslosen Herrschers zu fürchten. An Ottokars Erhebung konnten sie daher nicht denken, auch deshalb schon nicht, weil sie den etwaigen Widerstand der Masse gewärtigen mussten. Ein Slave auf deutschem Thron würde schwerlich Anerkennung, nie aber Sympathie sich erworben haben. Es kann demnach unmöglich von den Abgesandten der Kurfürsten dem Premysliden das Anerbieten der Krone gemacht worden sein. Wenn die Annalen es trotzdem berichten, so dürfte das wohl auf das Konto eines übertriebenen Patriotismus zu setzen sein, der den Verfasser zu Prahlereien und Überhebungen fortgerissen hat. [1])

---

[1]) Lorenz, Deutsche Gesch. I, 419 Anm. 1 und 420. Hädicke 44 ff., Wilmanns 13 f., Riedel, Graf Rudolf v. Habsburg, 562 f. Anm. 17, 559 Anm. 9. Bärwald 7. 27 u. Anm. 5. Nach seiner Ansicht (p. 8) hat Engelbert, als Feind des Pfalzgrafen, die Wahl Ott. gewünscht. Das glaube ich nicht; wenn E. einigen politischen Blick besass, musste er voraussehen, auf welche Schwierigkeiten eine Kandidatur Ott. stossen würde, Schwierigkeiten, die von vornherein die Erfolglosigkeit der Bemühungen erkennen lassen mussten. — Böhmer, der anfangs (Reg. Imp. III, 52. 358) mit Palacky, (II. 227 f.) der Ueberzeugung war, dass

Es liesse sich auch nicht einsehen, wesshalb Ottokar habe ablehnen wollen; die Gründe, welche die Annalen dafür angeben, klingen denn doch etwas sehr unwahrscheinlich. Ottokar soll mit der Motivierung, er sei zufrieden mit dem, was er jetzt besitze und strebe nicht nach höherem, das Anerbieten ausgeschlagen haben.[1]) Eine solche Bescheidenheit darf man ihm nicht zuschreiben; im Gegenteil, seinem Ehrgeiz wäre ein derartiges Angebot äusserst willkommen gewesen.[2]) Es wurde jedoch nicht gemacht. Der Zweck der Reise des Erzbischofs Engelbert war lediglich eine Besprechung über die bevorstehende Königswahl.

Der Pabst hatte einen Wunsch dahin geäussert, die deutschen Fürsten sollten einmütig ein neues Oberhaupt sich erkiesen. Um diesem Verlangen nachzukommen, war zunächst eine Einigung auf einen Kandidaten nötig, die man in den Vorverhandlungen zu erreichen suchte. Dass gerade mit dem Kurfürsten von Böhmen diese Einigungsversuche begannen, ist erklärlich. Zunächst war er der mächtigste unter den weltlichen Wählern. Die Initiative zu einer Neuwahl ging regelmässig von den geistlichen Mitgliedern des Kollegs, speciell von dem Mainzer Erzbischof aus. Es wäre nun nahe gelegen, wenn diese drei rheinischen Kirchenfürsten zuerst mit dem ihnen benachbarten Pfalzgrafen bei Rhein in Unterhandlung getreten wären. Hätten diese sich dann geeinigt, so wäre eine Majorität im Kurkolleg vorhanden gewesen. Damals war nun aber der Pfälzer mit Trier sowohl wie mit Köln verfehdet.[3]) Ausserdem war noch immer der Bann über ihn verhängt.[4]) Und

---

Ott. wirklich die Krone angeboten wurde, spricht sich nach einer Besprechung mit Palacky dagegen aus (Add. I., Verbess u. Zusätze XV. sq.). Kopp I, 142 f. glaubt sich den Quellen anschliessen zu müssen. — Pelzel, Abhdl. einer Privat-Gesellsch. in Böhmen II, 74 ff. u. ältere (Pontanus de Braitenberg 22, Balbinus 280 u. a.) sind derselben Ansicht.

[1]) Ann. Ott. MG. SS. IX, 189 f. „Rex itaque O... considerans potentiam suam extolli et magnificari ... et recusans ad tantae dignitatis fasces assurgere, enumerat nuncios ..."

[2]) Das lässt u. a. auch das Schreiben des Cardinalpriesters Simon an Ott. erkennen, d. d. 1273, Sept., worin jener der Hoffnung Ausdruck giebt, dass Ott. „ad imperialis fasces culminis ascensurum." Dolliner, Cod. ep. Rud. I, 10 nr. 5. Offenbar waren die Bestrebungen Ottokars in Rom, wo er persona gratissima war, bekannt.

[3]) Über die Ursache des Streites vergl. Görz, Mittelrhein. Regesten III, 632. nr. 2783.

[4]) Baerwald, de elect. 10. Koch u. Wille, Reg. d. Pflzgr. 49 nr. 870.

nach den Anschauungen jener Zeit genügte das allein schon, um ihn von der Teilnahme an der Wahl auszuschliessen. Bevor daher die geistlichen Kurfürsten eine gemeinsame Aktion mit Ludwig II. von der Pfalz einzuleiten suchten, wollten sie zunächst erkunden, welche Stellung der Böhme der Wiederbesetzung des Thrones gegenüber einnehmen würde. Es konnte ja möglich sein, dass sich ein jenem sowohl wie diesen genehmer Kandidat finden liess. Dann bedurften sie zur Erlangung einer Ausschlag gebenden Mehrheit nicht mehr der Stimme des Pfalzgrafen. Erst als die Verhandlungen mit Ottokar resultatlos blieben — möglich dass sie gerade an dessen Ehrgeiz scheiterten, da er für sich die Krone gewinnen wollte und keinen anderen Bewerber begünstigte [1]) — erst dann wandten sich die Kurfürsten-Erzbischöfe dem Pfalzgrafen zu Wenn auch ergebnislos, so war die Zusammenkunft in Prag doch folgewichtig: sie bestimmte zum guten Teil das Verhalten Böhmens bei der folgenden Wahl. König Ottokar im Bewusstsein seiner Macht wollte sich den Abmachungen seiner Mitkurfürsten nicht unterwerfen, sein starrer Eigenwille liess ihn an die Möglichkeit eines Erfolges seiner Pläne glauben. Mit den Tagen der Prager Besprechungen beginnt Ottokar in eine gleichgültige Haltung gegenüber dem Reich und seinen Interessen zu treten, die später nach dem Zusammenbruch seiner stolzen Hoffnungen mit der Wahl Rudolfs von Habsburg in offene, bewusste Opposition übergeht. Jene Zeit war der Beginn des Niederganges seiner Macht. Hätte Ottokar damals nachgegeben, so wäre er nicht gefallen, ein Opfer seines Ehrgeizes und Hochmutes.

Nach der Rückkehr des Kölners leitete Werner, Erzbischof von Mainz, als Schiedsrichter der streitenden Parteien, [2]) Köln und Pfalz, am 6. Januar 1273 die Unterhandlungen vor dem Burggrafen Friedrich von Nürnberg und dem Probst Albert von Ilmünster, den Abgesandten Ludwigs II. und den Vertretern Engelberts von Köln, Gerhard von Landskron und Winrich von Bacheim, ein. [3]) Nach längeren Verhandlungen, deren Details uns nicht überliefert sind, kam endlich ein Vergleich zustande. Jetzt konnten auch die Vor-

---

[1]) Böhmer Add. I, XV sq. Add. II, 448 f. Pelzel 74 ff. — Ueber den Ausgang der Beratungen berichtet ausser dem Cont. Cosm. Niemand etwas.

[2]) Görz a. a. O. nr. 2783. v. d. Ropp, Werner 64 f.

[3]) Koch und Wille a. a. O. 50 nr. 878. v. d. Ropp 147 nr. 207. Görz a. a. O.

bereitungen zur Wahl wieder in Angriff genommen werden. [1]) Wenige Tage vor dem Friedensschluss, am 13. Juli, war auch die Lossprechung Ludwigs vom Banne erfolgt. [2]) Damit waren die Schwierigkeiten, welche einem einmütigen Handeln der Kurfürsten bisher im Wege gestanden, beseitigt. Unmittelbar nach der zweiten Zusammenkunft in Rense (20.—28. Juli) dürften wohl auch die Wahlausschreiben erlassen worden sein. [3]) Der Wahltag war auf den St. Michaelstag, den 29. Sept, festgesetzt worden. In der Zwischenzeit bemühten sich die rheinischen Kurfürsten eifrigst, einen geeigneten Fürsten ausfindig zu machen. Nach verschiedenen Besprechungen [4]) entschied man sich, nachdem des Pfalzgrafen Kandi-

[1]) Die Einigung der streitenden Kurfürsten scheint am 20. Juli erzielt worden zu sein. Die erste Zusammenkunft zu Rense am 16. Januar war von dem Kölner nicht beschickt (v. d. Ropp a. a. O.), doch hatte sie ein Bündnis Werners und Ludwigs zur Folge, das am 17. abgeschlossen wurde (Böhmer Reichss. 358 nr. 103, mit d. Dat. Jan. 16; — v. d. Ropp. 147 nr. 208). Im Juli traf Engelbert mit Ludwig ebenfalls zu Rense zusammen, verband sich mit ihm am 20. zu einem Schutzbündnis („dato alternatim pacis osculo in pleni favoris et amicitie convenimus unionem ...") und übertrug die Entscheidung der Streitsache einem Schiedsgericht (Köln: Simon, Bischof von Paderborn und Gerhard von Wildenberg; Pfalz: Probst Otto von St. Guido in Speier u. Friedr. v. Nürnberg; Obmann: Wildgraf Emicho), dessen Urteil er sich zu unterwerfen am 28. Juli nochmals versprach. (Quellen u. Erörterungen V, 260 ff. nr. 110. Koch u. Wille 51. nr. 893. 894. Görz nr. 2836.)

[2]) Zu Zell an der Mosel. Görz a. a. O. nr. 2833. Schon am 5. Mai war von Gregor X. dem Erzbischof Heinrich von Trier, dem Probst Otto von Speier und dem Minoritenbruder Bartholomäus, Ketzerinquisitor, der Auftrag zur Aufhebung der Exkommunikation erteilt worden. (Potthast, Reg. Pont. II, 1669 nr. 20725. Görz a. a. O. 640 nr. 2819. Koch u. Wille 50 nr. 884.)

[3]) Werenberg, Elect. origo 77 („septem electores, qui vocati erant maguntici epistola"), v. d. Ropp 78 sind entschieden der Ansicht, dass Einladungsschreiben ergingen. Auch Weiland Forsch. XX, 303 ff. nimmt dies an, allerdings nicht für Böhmen, wohl aber für Heinrich von Nieder-Bayern. (Darüber s. u. S. 18.) Lorenz, Deutsche Gesch. I, 420, dagegen schliesst aus dem Nichtvorhandensein auf ein Nichterlassen derselben. Das scheint mir etwas gewagt. Wir wissen, um ein Analogon anzuführen, mit ziemlicher Sicherheit, dass i. J. 1256 der Pfalzgraf schriftlich zur Wahl eingeladen. ohne dass wir auch nur eines dieser Schreiben noch hätten. (Scheffer-Boichhorst, Stzb. d. M. Ak. 1884, 462 ff.)

[4]) Am 1. Sept. zu Bacharach, wo Ludwigs Wahl noch in's Auge gefasst war; am 11. Sept. zu Boppard, wo sie sich dahin einigten, dass, wenn drei einen Kandidaten wählten, der vierte beistimmen müsse. (Böhmer Reg.-Imp. III, Reichss. 359 nr. 108. 109. Görz a. a. O. 647 nr. 2850. v. d. Ropp, 148 nr. 217. 218 Qu. u. Er V., 267 ff. nr. 111. 112. Wenn Redlich, die Anf. Rud., Mtth. d. J. f. ö. Geschfsch. 10, 341 ff., annimmt, dass hier auf dieser 2.

datur aufgegeben, für den zwar nicht reichen aber durch Tüchtigkeit im Feld und Hause ausgezeichneten Grafen Rudolf von Habsburg.

Die übrigen Kurfürsten waren zu diesen Abmachungen nicht zugezogen worden. Dass man den Böhmenkönig dazu nicht einlud, ist erklärlich. [1]) Seine Stellungnahme hatte man ja kennen gelernt; man wusste daher, dass von seiner Seite ein zustimmendes Votum nicht zu erwarten sei. Dagegen musste man, wenn man ihn zu den Vorverhandlungen zuliess, befürchten, dass er den eben erst hergestellten Frieden unter den Kurfürsten wieder zu stören und den einen oder anderen derselben für seine Absichten zu gewinnen suchen würde.

Die Seele dieser vorbereitenden Agitation scheint Ludwig von der Pfalz gewesen zu sein. [2]) Nachdem er anfangs für seine eigene Wahl gewirkt hatte, war sein Bestreben, als er erkannte, wie gering seine Aussichten waren, eine Einigung mit seinen rheinischen Kollegen auf einen allen genehmen Fürsten herbeizuführen. Auffallend ist bei dieser regen Thätigkeit Ludwigs, dass er seinen Bruder, Heinrich von Niederbayern, der doch an der Wahl teilnahm und den Anlass zu einem Streite um eine Kurstimme gab, nicht zu den Verhandlungen einlud. [3]) Es findet sich kein Anhaltspunkt

Versammlung bereits der Beschluss gefasst worden, Böhmen auszuschliessen und Baiern zuzuziehen, so ist das lediglich Hypothese, für die ich keine Stütze finden kann. Z. vgl. Weiland, Forsch. 20, 309 ff.

[1]) Baerwald, de elect. 22 über d. Böhmen: „quasi non esset ex numero electorum, negotiorum, annum et eo diutius de electione actorum, participem se non fecerat.“ Z. vgl. Bärwald, Echtheit 67.

[2]) Turmair, gen. Aventin, bay. Chr. VII, 42: „und er ist an das reich kumen... durch anzaigen und fürderung dises herzog Ludwigen, des andern herzogen in Baiern und pfalzgrafen am Rein.“ Vgl. Fink 107 f.

[3]) Es findet sich nichts, was zu der Annahme berechtigte, dass Heinrich zu den Vorberathungen zugezogen wurde. Weiland, Forsch. 20, 312 Anm. 3, glaubt allerdings daraus, „dass seine Fürsprecher schon den Auftrag hatten, auf den Pfalzgrafen zu kompromittiren,“ schliessen zu dürfen, „dass mit H. vorher schon Abmachungen getroffen waren.“ Da wäre zuerst zu beweisen, dass die Gesandten von vornherein den Befehl hatten, auf Ludwig zu kompromittieren. Es ist sehr leicht denkbar, dass die dreitägigen Verhandlungen am 29., 30. Sept. und 1. Okt., die Vertreter Hs. erst zu diesem Entschlusse gebracht haben. Man konnte sehr wohl ihnen das als Bedingung ihrer Zulassung gemacht haben, über die ganz sicher gerade in jenen Tagen beraten wurde. Auch die andere Annahme Weilands, dass H. geladen war, gehe daraus hervor, dass er sich entschuldigen liess, scheint mir nicht überzeugend zu sein. H. konnte ebenso gut unaufgefordert Gesandte schicken, da er sich eben für wahlberechtigt hielt, und weil er das that, entschuldigte er sein Nichterscheinen.

dafür. dass Ludwig seinen Bruder auch nur im mindesten aufgefordert hätte, eine Stimme in Anspruch zu nehmen Es schien ihm dies nicht angenehm zu sein. Heinrich wurde jedoch von ganz anderer Seite, von der man es sicher nicht erwartete, in die Wahlbewegung hineingezogen: von Ottokar von Böhmen. [1]) Wie schon gesagt, waren zwischen ihm und den übrigen Kurfürsten alle Beziehungen abgebrochen worden. Doch gab er noch nicht die Hoffnung auf Erreichung seines Zieles auf. Vor allem musste er suchen, die jetzt einigen Wähler wieder zu entzweien, auf die eine oder andere Weise dadurch den Akt der Wahl selbst zu stören und damit wenigstens eine Verzögerung zu erreichen. Die beste Gelegenheit dazu bot ihm die Feindschaft der beiden herzoglichen Brüder von Bayern. Da er nun aber mit Heinrich selbst schon seit längerer Zeit wegen Grenzstreitigkeiten auf Kriegsfuss stand, bot er diesem Frieden an, der denn auch im Frühjahr 1273 zustande kam. [2]) Ob Heinrich persönlich mit Ottokar zusammengetroffen, wie Palacky [3]) will, wird schwer zu entscheiden sein. Bei dem Friedensschluss waren Heinrichs Abgeordnete die Bischöfe von Regensburg und Siegenhoven. [4]) Möglich wäre es ja, dass die beiden Fürsten nachher an irgend einem der Grenzorte sich zusammengefunden hatten. Doch ist dies nicht wesentlich. Die Verhandlungen konnten ebenso gut durch Boten geführt werden. Jedenfalls scheint mir die bevorstehende Königswahl die einzige Veranlassung der so unerwarteten Aussöhnung der beiden Gegner gewesen zu sein. Ottokar wusste, dass Heinrich von Niederbayern seit Jahren mit seinem Bruder Ludwig von der Pfalz entzweit war. Der Erstere machte Letzterem den Alleinbesitz der pfälzischen Kurstimme streitig; er beanspruchte, da auch er Pfalzgraf sei, dieselbe ebenso gut führen zu dürfen wie jener. [5]) Dies suchte Ottokar nun für seine Absichten auszunutzen: er wollte durch Aufreizung des Bayernherzogs gegen seinen Bruder Uneinigkeit im

[1]) v. Falckenstein, vollst. Gesch.... des Herzogts.... Bayern. München 1763. III, 123.

[2]) Das Instrumentum pacis ist erhalten in einem Formelbuch der königl. böhm. Kanzlei u. daher undatiert. Palacky II, 1. 228. 229. Anm. 288. Böhmer Add. II. p XXVIII. setzt den Friedensschluss in den April. Zu vergl. auch 499 nr. 255. Abgedruckt ist der Vertrag bei Erben & Emler II, 326 ff. nr. 812, wo als Zeitpunkt Januar angegeben ist. Vergl. Wilmanns 14.

[3]) Ohne Beleg II, 1. 229.

[4]) Böhmer, Wittelsh. Reg. 81.

[5]) Ficker, Entstehungszeit des Schwabensp. 84[0]. Hädike 37.

Kurfürstenkolleg erwecken und dadurch indirekt seine Interessen fördern. Ottokar war es nicht unbekannt, dass man allseitig eine einstimmige Wahl wünschte.[1] Konnte er dies nun mit einiger Unterstützung verhindern, so erwartete er, dass damit die Wahl selbst ungültig würde.[2] Bei Heinrich fand er natürlich williges Gehör: er ging auf Ottokars Vorschläge ein. Das beweist das ganz gleichmässige Verhalten beider bei der Wahl. Dass des Böhmen Plan scheiterte, war eine Folge der seltenen Eintracht der Kurfürsten und der Energie des Gewählten.

Der für die Wahl festgesetzte Tag rückte heran. Zur bestimmten Zeit fanden sich die Kurfürsten zum Teil persönlich, zum Teil durch genügend bevollmächtigte Gesandte vertreten, in Frankfurt zusammen. Hier trafen auch als Prokuratoren des Herzogs Heinrich von Niederbayern Heinrich, Probst von Öttingen, und Friedrich, Rektor der Kirche zu Landshut, ein.[3] Ebensowenig wie der Herzog zu den Vorberatungen berufen, war auch zu der Wahl selbst, nach meiner Ansicht, an ihn eine Einladung nicht ergangen.[4] Zwar spricht eine Quelle, Ann. et. Hist. Altah.,[5] davon, dass alle die, welche geladen werden mussten, auch erschienen seien mit Ausnahme des Herzogs von Niederbayern: »et dum omnes qui vocandi erant interessent, preter Heinricum ducem Bawarie.«[6] Zu viel Gewicht darf man der im Anfang des 14. Jahrhunderts niedergeschriebenen Bemerkung[7] wohl nicht beilegen, da sie, wie die Auslassung des Böhmenkönigs zeigt, nicht ganz genaue Angaben enthält. Ottokar gehört doch sicher zu denen, »qui vocandi erant«, und sicher war er auch geladen worden. Trotzdem sagt der Chronist nichts davon, dass er nicht anwesend gewesen; im Gegenteil, wenn wir ihm ganz vertrauen dürften, müssten wir aus dieser Stelle Ottokars eigenes Erscheinen in Frankfurt lesen. Wenn andererseits Heinrich unter denen genannt wird, die zu entbieten waren, so kann damit der Verfasser entweder seines Herzogs Standpunkt vertreten haben, indem er für

[1] Das spricht sich aus in den Briefen des Pabstes (Raynald ad a. 1273 § 8 „ut in uno eligendo consentirent"), wie in dem Beschluss des Städtetages zu Mainz vom 5. Febr. 1273 (MG. LL. II, 382. Böhmer Reichss 358 nr. 104.)

[2] Ficker a. a. O. 840 f.

[3] Böhmer, Reg. III, 51 ff.

[4] Lorenz, Deutsche Gesch. I, 420. Muffat, Gesch. d. bayr. u. pfälz. Kur. Abh. d. Ak. München 1869. Bd. XI, 248. Vergl. o. S. 16. Anm. 3.

[5] MG. SS. XVII, 351—605.

[6] a. a. O. 408.

[7] Vergl. Lorenz, Geschichtsquellen I, 146.

ihn Wahlrecht beanspruchte, oder aber er hat von der Absendung von Vertretern den irrigen Schluss auf eine vorausgegangene Einladung gemacht.[1]) Heinrichs Erscheinen musste deshalb überraschen und zu Verhandlungen Anlass geben. Das scheint mir denn auch Gegenstand der Besprechungen in den Tagen vom 29. Sept. bis 1. Okt. gewesen zu sein. Abgesehen davon, dass man sich einigen musste, ob man Heinrichs Vertreter überhaupt zulassen und ihnen eine Stimme zuerkennen wollte, hatte man auch mit ihnen sich über den zu wählenden Kandidaten zu besprechen. Vor Beantwortung dieser Frage wird an erster Stelle Böhmens Mitwirkung zur Debatte gekommen sein. Beides geschah sicher nicht ohne Kämpfe, so dass es erklärlich ist, dass man so lange Zeit mit der Vornahme der Wahl zögerte.[2]) Man hat verschiedene Vermutungen über die Gegenstände dieser Auseinandersetzungen geäussert: man hat geglaubt, dass die Aussöhnung des Pfalzgrafen mit Rudolf die Kurfürsten beschäftigt habe;[3]) andere lassen die sämtlichen Heiratsprojekte[4]) damals entstanden sein.[5]) Das sind aber doch Fragen von so untergeordneter Bedeutung, dass sie unmöglich drei volle Tage in Anspruch nehmen konnten.

Endlich am 1. Oktober war man so weit gekommen, dass man zur Wahl schreiten konnte. Sämtliche Kurfürsten, mit Ausnahme des Böhmen, und Heinrichs Vertreter, übertrugen ihre Stimme

[1]) Vergl. u. S. 27.

[2]) Vergl. Lindner, Deutsche Geschichte v. 1273—1437 (Bibl. d. Gesch. v. Zwiedineck-Südenhorst Lief. 33) 22, v. d. Ropp. 81 f., Hirn 17, die alle nur die böhm. Frage verhandelt wissen wollen. Dass Werner und Ludwig sich schon vorher geeinigt, wem die 7. Stimme zustehen sollte, wie Weiland Forsch. 20, 312 annimmt, kann ich nicht für wahrscheinlich halten. Denn nach meiner Ansicht trat die Frage erst unmittelbar vor der Wahl an sie heran, als Heinrichs Vertreter erschienen. Möglich ist, dass man den Fall überlegt hatte, wie man sich einer etwaigen Opposition Ottokars gegenüber verhalten wolle; dass man aber schon an die Teilnahme eines anderen an der Wahl gedacht, glaube ich nicht. (Vergl. o. S. 15 Anm. 4.) Ausserdem ist zu bemerken, dass jene allein doch nicht darüber zu entscheiden hatten.

[3]) Fink, geöffnete Archive I, 97 ff.

[4]) Den drei Kurfürsten von der Pfalz, Sachsen und Brandenburg waren — eine Art Wahlkapitulation! — Töchter Rudolfs als Gemahlinnen zugesprochen worden. Wirklich wurden denn auch die Vermählungen Mechtildens mit Ludwig v. d. Pfalz, Agnes' mit Albrecht von Sachsen und Hedwigs mit Otto von Brandenburg bald gefeiert. Vergl. Böhmer, Reg. Rudolfs 51 ff.

[5]) Schönhuth, Gesch. Rudolfs 117.

dem Pfalzgrafen, der Rudolf von Habsburg als römischen König nannte.[1])

Wie nicht anders zu erwarten, erhoben sich sofort nach geschehener Wahl die mit derselben Unzufriedenen. Des Königs von Böhmen Bevollmächtigter, Bischof Berthold von Bamberg, legte im Namen und Auftrage Ottokars feierlichen Protest gegen die Erwählung Rudolfs ein. Der Verbündete Ottokars, Heinrich von Bayern, dessen Gesandte »ratione ducatus«[2]) eine Stimme abgegeben, schloss sich durch seine Vertreter, wie verabredet, dieser Einsprache an.[3]) Doch besteht zwischen dem Verhalten beider ein wesentlicher Unterschied; denn während der Eine, Ottokar, sich ganz der Ausübung seines Wahlrechtes entzog, stimmte der Andere, Heinrich von Bayern, mit den Kurfürsten ab. Es scheint das einer vorausgegangenen Vereinbarung zu widersprechen. Dagegen ist jedoch zu bemerken, dass Ottokars Wahlrecht anerkannt war und er deshalb nicht für dasselbe zu fürchten brauchte, wenn er einmal auf die Handhabung desselben verzichtete; dass Heinrich dagegen mit Ansprüchen auftrat, die noch auf sehr schwachen Füssen standen. Er musste sich bei der Stimmabgabe den übrigen Kurfürsten willfährig zeigen, da von deren Ermessen seine Zulassung abhing. Nachdem er einmal mitgestimmt, und man dadurch seine Berechtigung gewissermassen anerkannt hatte, konnte er sich wieder

---

[1]) Böhmer, Reg. Rudolfs III, 57 ff.

[2]) Lorenz, d. siebente Kurst., 213 f. hat Anstoss an dem Ausdruck „ratione ducatus" genommen und wünscht es ersetzt durch „r. dapiferatus". Mir scheint die Erklärung Fickers (Entsteh. d. Schwabensp. 840 f.) am meisten für sich zu haben, der das ducatus als gerade im Gegensatz zu dapiferatus gestellt betrachtet: während sonst nur das Erzamt die Grundlage des Kurrechtes bildet, ist hier das Herzogtum die Quelle des Rechtes. Der Verfasser der „Unparteiische Gedanken . . . ." sieht in der Ausdrucksweise ratione ducatus nicht die Motivierung der Entscheidung Rudolfs, sondern nur „eine von dem Herzoge Heinrich von Bayern vorgebrachte Ursache", weil, wenn das erstere der Fall gewesen, die Kurwürde allein Bayern gehört haben würde. S. 7 ff. In dem tom. priv. 43 des Münchener allg. Reichsarchivs ist auf Fol. 1 u. 2 eine Abschrift der Urkunde Rudolfs von 1275 mit dem Regest: „König Ruedolff lasst Hern H. von Bayern zue für ain Wahl" und der Nota, dass das Wahlrecht ihm zustehe ratione ducatus, weil man sage Pfalzgraf in Bayern und nicht Bayer in der Pfalz (!).

[3]) Turmair, gen. Aventin, bay. Chroniken VII, 43. — Veit Arenpeck, Chron. Baiov. lib. V. cap. XXI. bei Pez. thes anecd. nov. III, 279. — Balbinus 280. — v. Falckenstein 123. — Palacky II., 1. 232. Wilmanns 4 u. a. Wenn Schreiber Gesch. Bayerns I, 183 und Riedel, Graf Rudolf v. Habsb. 570 nur Böhmen die Anerkennung Rudolfs verweigern lassen, so ist das nicht richtig.

dem Vorgehen Ottokars anschliessen und sich weigern, in Rudolf seinen König zu sehen.

Wenn wir mit vorläufiger Übergehung der Frage nach der Teilnahme des Bayern zunächst die Stellung des Böhmen betrachten, so sei bemerkt, dass dieselbe schon in der verschiedenartigsten Weise ausgelegt und aufgefasst worden ist. Die einen leugnen jeden Eingriff Ottokars; weder persönlich noch durch Vertreter sei er seiner Pflicht nachgekommen.[1]) Heute wird wohl niemand mehr diese Ansicht teilen. Die meisten neueren Forscher gelangen zu dem Resultat, dass Böhmen von der Wahl ausgeschlossen wurde, dass die böhmische Stimme für ungültig erklärt worden sei.[2]) Dagegen erhoben sich wieder mehrere Stimmen,[3]) und Ficker[4]) machte mit Recht darauf aufmerksam, dass kein Geschichtsschreiber etwas von einer Ausschliessung Böhmens weiss, sondern dass nur von einer Nichtzustimmung die Rede ist.

Zur Beleuchtung der Stellungnahme Böhmens seien hier noch einige Bemerkungen gestattet.

Eine Betrachtung der Quellen — Aufzeichnungen von Zeitgenossen, urkundliche Berichte über die Wahl — wird zeigen, dass diese keine Grundlage für die Annahme der Ausschliessung Böhmens gewähren. Allerdings fliessen die Nachrichten gerade aus jener Zeit so ausserordentlich spärlich, dass es schwer ist, aus ihnen sich ein klares Bild der Vorgänge, namentlich was die Details betrifft, zu konstruieren.

Ein grosser Teil der Aufzeichnungen giebt gar nichts Näheres über die Wahl an.[5]) Der Schreiber konstatiert einfach das Ereignis

[1]) Beulwitz, de memorabilibus in elect. Rud. 9: „praeter Ottocarum . . . atque Henricum Bavariae ducem, qui tamen legatos miserat, reliquos omnes . . . interfuisse legimus.“ Balbinus 280: „quamvis Rege Bohemiae et Henrico Bavaricae Electore absentibus et contradicentibus.“ Werenberg 79: „absens erat Ottocarus Bohemiae vel implicitus belli vel electionem suimet ipsius spectans vel discordem Archiepiscoporum electionem cupiens.“ Pfister, Gesch. d. Teutsch. III, 13 f. Ähnlich Lambacher 121 ff.

[2]) Lindner a. a. O. 76 f., Wilmanns 4, Weiland Forsch. 20, 313, Riezler II, 139 f. u. a.

[3]) Palacky II, 1. 232 Anm. 292, Rospatt 98 f., Riedel 570.

[4]) Entstehung des Schwabensp. 840 f.

[5]) So die Braunschweigische Reimchronik, die sächs. Forts. der sächs. Weltchr., Ann. Mog., Ann. Worm., Ellenh. Argent. Ann., Ann. Colon., Ann. Suevici, Ann. S. Gregorii in silva nigra, Chron. magni Presb. cont., Ann. Alderb., Ann. Osterh., Ann. Pruvening., Can. Prag. Cont. Cosmae Ann. Prag. Pars I., Cont. Lamb., Cont. Claustroneob., Fritsche Closener u. a.

der geschehenen Wahl: electus est Rudolphus, eligitur R. sind die Worte mit denen vielfach das so bedeutungsvolle Faktum festgestellt wird. Andere[1]) besagen, die Kurfürsten hätten »communi voto« gewählt. Sie heben also das einträchtige Zusammengehen derselben, sowie es sich dem entfernter Stehenden darstellt, hervor. Einige zählen sechs Wähler auf, unter denen Böhmen nicht erscheint: so das Chronicon Sampetrinum[2]) und die aus diesem hervorgegangene[3]) thüringische Fortsetzung der sächsischen Weltchronik.[4]) Eine einzige Quelle, Ellenhards Chronik,[5]) hebt ausdrücklich hervor, dass der König von Böhmen nicht teilgenommen, fügt aber sogleich als Grund hinzu, weil er sich nicht mit der Person Rudolfs als König einverstanden geben könne.

Dies sind die bedeutendsten Geschichtsschreiber, welche den Vorgängen jener Jahre zunächst standen. Keiner derselben thut also einer Ausschliessung Böhmens Erwähnung, und der einzige, der den Ausfall der böhmischen Stimme konstatiert, lässt durch die Motivierung erkennen, dass er durch freiwilligen Verzicht veranlasst war.

Weit wichtiger, weil offizieller Natur, ist die Korrespondenz zwischen Wählern, Gewählten und Pabst. Der Vollzug der Wahl wurde sowohl von den versammelten Kurfürsten wie von König Rudolf dem Pabste Gregor X., der seit langem auf die Wiederbesetzung des Thrones gewartet, und dem Kardinalskollegium mitgeteilt.[6]) In keinem dieser Schreiben wird auch nur mit einem Worte der Nichtbeteiligung des Böhmen gedacht, ebenso wenig wie von der Mitwirkung Heinrichs die Rede ist. Es wird nur berichtet,

[1]) Ann. brev. Wormat., Chron. Colm., Heinr. de Heimburg. Ann., Strassburger Städtechronik (Königshofen) u. a.

[2]) Chron. Samp. ed. Stübel 101 ad. a. 1273: „... Maguntinus, Coloniensis, Treverensis, palatinus Reni, dux Saxonie et marchio de Brandenburch .... elegerunt.“ Lange nach der Wahl dürfte die Stelle kaum niedergeschrieben sein, das würde dem Charakter der Quelle als einer „systematischen Kloster annalistik“ widersprechen. Vergl. Lorenz, Geschichtsquellen II, 101.

[3]) Vergl. Wattenbach, Geschichtsqu. II, 418.

[4]) Mon. Germ. Deutsche Chroniken II, 300 ff. ad a. 1273.

[5]) MG. SS. XVII, 122: „.. omnes ... excepto solo rege Bohemie, qui absens erat, qui in eum tanquam in regem noluit consentire, Ottokaro videlicet, quinto rege Bohemie ...“

[6]) Böhmer, Reg. III, 58 nr. 1., 359 (Reichss.) nr. 112, 406 nr. 1254 Bärwald, Baumgartenb. Formelb. 235 nr. 25, 311 nr. 13. Erben & Emler II, 348 nr. 846. MG. LL. II, 393. Vergl. Kopp 1, 84.

Rudolf sei von den zur Wahl berechtigten Fürsten auf den Thron erhoben worden. So Rudolf in dem am Tage der Wahl an den Pasbt gerichteten Brief: ». . . ab omnibus, heisst es,[1]) convenientes in unum, post multos et varios de futuri Regis electione tractatus, . . . nos . . . ad Imperii Regimen erexerunt.« Fast mit den gleichen Worten meldet er am 22. Dezember von Hagenau aus den Kardinälen seine Erhebung: »Principes in Romani electione regis, ad quos de iure et approbata consuetudine ius eligendi ab antiquo pertinet, per multa tempora desides et discordes, non multis diebus elapsis die locoque prefixis ab omnibus, qui debuerunt, potuerunt et voluerunt interesse, convenientes in unum, post varios . . . tractatus . . . nos . . . erigentes . .«[2]) In diesen Worten ist doch sicher nichts enthalten, was den Gedanken an eine Verdrängung des Böhmenkönigs zuliesse. Es wäre höchstens aus den Worten »ab omnibus, qui debuerunt, potuerunt et voluerunt« zu lesen, dass nicht alle dazu berechtigten an der Wahl teilnahmen. Die Worte sind jedoch formelhaft in manchen Wahlanzeigen, auch bei solchen Wahlen, an der alle sieben Kurfürsten Sitz und Stimme führten,[3]) gebraucht. Und selbst, wenn dies nicht der Fall, so werden sie doch nie so zu verstehen sein, dass einer der Wähler sich unfreiwilliger Weise fern hielt. Sie enthalten dann eine einschränkende Erklärung zu den Worten principes, ad quos . . . ius eligendi pertinet: Nicht alle Kurfürsten wählten, sondern nur die, welche durften, konnten und wollten. So wird es hier in unserem Fall wohl auch zu fassen sein. Ottokars Boten waren jedenfalls erschienen, um ihr Wahlrecht auszuüben.[4]) Sie durften und konnten wählen. Als sie dann die Stimmung der übrigen Kurfürsten erkannt, traten sie zurück: sie wollten nicht wählen. Das lässt

---

[1]) Gerbert, Cod. epist. 1 nr. 1. Über das Datum des Briefes vergl. Böhmer 58 nr. 1.

[2]) Erben & Emler a. a. O. Böhmer 406, nr. 1254.

[3]) So bei der Wahl Wenzels 1376.

[4]) Bärwald, de elect. 22. meint, Ottokar habe seinen Vertreter geschickt: sed „ut videtur, sine mandato suffragium ferendi.“ Darnach wäre die Aufgabe der Boten nur gewesen, Einsprache zu erheben. Das ist, glaube ich, nicht gut annehmbar. Denn wenn die Gesandten nach Frankfurt zum Wahltag geschickt wurden, so wurden sie jedenfalls zunächt geschickt, um zu wählen. Den Auftrag der Stimmabgabe werden sie gehabt haben, wenn auch nur bedingungsweise; unter der Voraussetzung nämlich, dass ein O. genehmer Kandidat vorgeschlagen würde.

sich auch aus Ottokars Beschwerdeschreiben,[1]) das übrigens in sehr ruhigem und mässigem Tone gehalten ist, wahrnehmen. Anfang November beklagt er sich bei Gregor keineswegs etwa darüber, dass man ihm die Teilnahme an der Wahl untersagt, sondern vielmehr darüber, dass die übrigen Wähler ohne seiner Vertreter Widerspruch und Gegenerklärung zu hören, ihre Stimmen auf den zu einer so verantwortlichen Stellung ganz wenig geeigneten Grafen von Habsburg übereinstimmend gerichtet hätten: »principes ... concorditer in quendam comitem minus ydoneum, solemnibus nostris nunciis .. contradicentibus et reclamantibus evidenter vota sua direxerunt.« Später — 1275. März 9. — bat er wiederholt Gregor um seine Unterstützung. Hier sagt er dann ausdrücklich, dass Rudolf wohl von den anderen Kurfürsten, nicht aber von ihm gewählt worden sei, da er in seinem Votum nicht mit dem der übrigen Wähler übereinstimmte.[2]) Erst durch Ottokar selbst scheint der Pabst Kenntnis von dem Verhalten des böhmischen Vertreters auf dem Frankfurter Tag erhalten zu haben. Ganz spät erst, in einem Einladungsschreiben an den Erzbischof von Bremen vom 5. Februar 1275 macht Gregor eine dahingehende Bemerkung.[3]) Wenn demnach die Kurfürsten selbst an den Pabst über das Vorgehen Bertholds von Bamberg nichts berichteten, so empfanden sie entweder selbst, dass sie nicht korrekt gehandelt — vorausgesetzt, dass sie es gewesen, welche die Abgabe der böhmischen Stimme verhindert — oder aber es verhielt sich so, wie sie berichteten: alle Kurfüsten stimmten nach ihrem Willen und Ermessen, und alle diejenigen, welche ihre Stimme abzugeben bereit waren, richteten sie einmütig auf Rudolf von Habsburg. Sechs genügten auf diese Weise ihrer Pflicht, nur der siebente, der Böhme, weigerte sich, dem von den übrigen vorgeschlagenen Kandidaten seine Stimme zu geben, da ihm die Person desselben nicht genehm war. Einen anderen Vorschlag machte Ottokars Prokurator nicht, oder wenn er das that, so drang er mit seinem Wunsche nicht durch. Deshalb legte er Protest ein, zog sich zurück und überliess es den anderen, einen König zu wählen. Der Erzbischof Engelbert von

---

[1]) Erben & Emler II, 340. nr. 810. Dolliner 17 nr. 7. Vergl. Kopp I, 84.

[2]) „Electo in Romanorum regem a quibusdam principibus ... sed non a nobis." Erben & Emler II, 393 nr. 946.

[3]) „... charissimi tantum in Christo filii nostri Regis Boemiae ... non interveniente consensu .." Raynald ad a. 1274 § 56 (XIV, 231.) Sudendorf, Registr. I, 122 f. nr. 64. Böhmer 332 nr. 219.

Köln konnte deshalb als Beauftragter des Kurkollegs sehr wohl an Gregor schreiben[1]: »omnes .. qui voluimus et potuimus interesse, unanimi voluntate pariter et consensu omnium, qui affuimus .. elegimus.« Eben in den Worten »qui voluimus et potuimus interesse« und »qui affuimus« ist eine Einschränkung enthalten; sie werden wohl im Hinblick auf Böhmen geschrieben worden sein. Den Einspruch, den dieses erhob, beachteten die Fürsten so wenig, weil sie wohl der Ansicht waren, dass sich die Minorität der Entscheidung der Majorität fügen würde. Man konnte ja nicht voraussehen, ob Ottokar sich nicht doch dem mit so erdrückender Mehrheit Gewählten unterwerfen würde. Deshalb liess man auch eine Angabe über diesen ganzen Zwischenfall in dem Bericht an den Pabst auf sich beruhen. An eine Täuschung Gregors wird kaum zu denken sein. Die Fürsten wussten, dass eine beabsichtigte Hintergehung des Pabstes für sie und Rudolf von schlimmen Folgen sein würde. Eine dadurch erschlichene Approbation, auf die man damals noch viel Gewicht legte, konnte, da sie infolge ungenauer Berichte erteilt worden, leicht widerrufen werden. Es wäre ausserdem auffallend, ja kaum erklärlich, wenn der Pabst eines solchen Betruges nach seiner Aufdeckung — und verborgen bleiben konnte er nicht — gar keine Erwähnung gethan hätte. Und ebenso würde ganz sicher Ottokar, wenn ein gewaltsamer Ausschluss seiner Stimme stattgefunden, in seinem Beschwerdeschreiben an den Pabst davon ganz und gar kein Hehl gemacht haben. Es wäre ja ein Vergehen von seiten seiner Gegner, gewissermassen eine Entschuldigung seiner feindseligen Haltung gegen den König gewesen. Gerade hierin aber hat ihm Gregor, der doch Ottokar hervorragend begünstigt hatte, nie Recht gegeben. Des öfteren[2]) ermahnte er ihn, von seinem Trotze abzulassen nnd Rudolf nicht länger seine Anerkennung zu verweigern. Übrigens legte auch der Pabst in gleicher Weise wie die Kurfürsten wenig Gewicht auf den Protest Ottokars. Er erkannte vielmehr Rudolf als rechtmässigen König an.[3]) Andererseits äusserte er auch an dem Wahlrecht des Böhmen nicht den geringsten Zweifel. Doch scheint er es vollständig in der Ordnung gefunden zu haben, wenn die Fürsten trotz Ottokars Reklamation von einer

[1]) Böhmer 359 (Reichss.) nr. 112. Bodmann 6 nr. 5.

[2]) So am 26. Sept. u. 13. Dez. 1274. Erben & Emler II, 378 nr. 905 u. 384 nr. 919. Aus dem ersteren ergiebt sich, dass Gregor schon mehrere Briefe ähnlichen Inhaltes an O. hatte ergehen lassen.

[3]) 1274. Sept. 26. Böhmer, Reg. Gregors nr. 210.

einstimmigen Wahl sprachen. Auch er hoffte wohl noch, wie sich aus seinen vielen Mahnbriefen an den Böhmenkönig ergiebt, ihn zur Unterwerfung unter die Oberheit Rudolfs hewegen zu können. Ganz ohne der Thatsache Bedeutung beizulegen, spricht er von der Konsensverweigerung des renitenten Königs: tantum Otocari non interveniente consensu schreibt er in demselben Briefe, in welchem er zur Kaiserkrönung Rudolfs einladet.[1]) Anders würde er sich gewiss geäussert haben, wenn eine Verletzung des hergebrachten Rechtes vorgelegen, wenn Ottokar wirklich bei Seite geschoben worden wäre.

Dem war aber nicht so. Die Ansicht von einer gewaltsamen Ausschliessung des Kurfürsten von Böhmen aus dem Siebenerausschuss hat sich erst mit der Zeit gebildet; ganz ungerechter Weise. Nichts spricht für sie, Vieles gegen sie. Chronisten und Annalisten thun derselben keine Erwähnung; die hei der Sache selbst interessierten Personen wissen nichts davon. Sie ist vielmehr die Folge eines Missverständnisses: Nicht die Kurfürsten hahen Ottokar aus irgeud welchen Gründen gewaltsam abgehalten, Sitz und Stimme bei Rudolfs Wahl zu üben; er selbst hat durch seinen Vertreter freiwillig auf sein Recht verzichtet. Er that es, in seinem Ehrgeiz gekränkt, weil man ihm selbst die Würde nicht zuerkennen wollte, die man seinem ehemaligen Untergebenen zusprach; weil man auf seine Einwendungen nicht gehört, vielmehr über seinen Kopf hinweg einen anderen Kandidaten aufgestellt und an diesem auch, ohne seine Überlegenheit zu fürchten, festhielt.[2])

Die zweite Frage, die sich uns bei der Betrachtung der Wahl Rudolfs aufdrängt, und die mit der ersten, nach dem Verhalten Böhmens in engster Verhiudung steht, ist die nach der Anteilnahme Heinrichs, Herzogs von Niederbayern, an derselben. Vielfach hat man von einem im Jahre 1273 entstandenen Kurstreit zwischen Bayern und Böhmen gesprochen. Heinrich soll des Königs Ottokar Stimme beansprucht und auch wirklich erlangt haben. Eine Menge Schwierigkeiten birgt diese Annahme, wie sich zeigen wird, in sich. Einer nochmaligen Prüfung derselben wird man deshalb eine Berechtigung wohl nicht absprechen können.

---

[1]) S. o. S. 24. Anm. 3.

[2]) Vergl. Ellenh. chron. MG. SS. XVII., 122. Palacky II., 1. 232. v. Lang, bayrisch. Jahrb. 205. Lorenz, siebte Kurst. 210

Wie oben [1]) bemerkt, stand Heinrich den die Wahl Rudolfs vorbereitenden Verhandlungen der Kurfürsten fremd gegenüber. Das wäre kaum möglich gewesen, wenn man von vornherein, als die ersten Bewegungen zu einer Neuwahl sich geltend machten, schon an eine Hinzuziehung des Bayernherzogs zu der Zahl der Wähler gedacht hätte. Gerade dieser seiner indifferenten Haltung lässt sich entnehmen, dass er nicht, wie die Kurfürsten, von dem Mainzer Erzbischof officiell zur Wahl geladen wurde. [2]) Er würde sich sonst den Beratungen jener angeschlossen haben. Allerdings, die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg waren auch nicht persönlich bei jenen Abmachungen anwesend. Doch wissen wir, dass Ludwig und Werner sich um die Gewinnung ihrer Stimmen bemühten und diese auch durch Versprechungen zugesagt erhielten. Von Heinrich ist Ähnliches nicht bekannt. Der Gedanke der Mitwirkung bei der Wahl ging also nicht von den Kurfürten, sondern von Heinrich aus.

Gegen eine Berufung Heinrichs spricht auch der Streit, der zwischen den beiden Brüdern schon längere Zeit bestand. Den Anlass zum Zwist bildete eben die Forderung eines Kurrechtes von seiten Heinrichs. Doch handelte es sich nicht um die Beanspruchung einer Stimme auf Grund des Herzogtums durch Heinrich, sondern er verlangte mit Ludwig Anteil an der pfälzischen Stimme. [3]) Ludwig, dem damals als Pfalzgrafen noch Berufungsrecht zustand, [4]) hatte deshalb eine Aufforderung an Heinrich, den Wahltag zur Ausübung kurfürstlicher Rechte zu beschicken, ganz sicher nicht ergehen lassen. Auch den Mainzer Erzbischof, mit dem er sich ja vor Erlass der Wahlausschreiben verständigt

---

[1]) S. o. S. 16 f.

[2]) S. o. S. 18.

[3]) Vergl. Ficker, Entst. d. Schwsp. 839 f. Hädike 37. Wilmanns 54. Dagegen Waitz, Gött. gel. Anz. 1857, 619 f. Er glaubt, dass die Bayern versucht hätten, das Wahlrecht wieder, nachdem das Erzamt ihnen genommen, auf das Herzogtum zu übertragen. Dann erklärt sich nicht, warum der Pfälzer so wenig Interesse, anfangs wenigstens, zeigte; war es doch für ihn wichtig genug. Von vornherein kann der Gedanke sie nicht geleitet haben; sie wären sonst gemeinsam vorgegangen; der Konflikt zwischen beiden, der Jahrzehnte lang dauerte, wäre nicht zu verstehen. Möglich, dass Ludwig, nachdem H. soweit gekommen, mitzuwählen, thatsächlich eine Stimme „ratione ducatus" zu begründen suchte, um der Gefahr, die eigene Stimme zum Teil zu verlieren, zu entgehen.

[4]) Scheffer-Boichorst, Sitzungsb. 1884, 487—506.

hatte, wird er nach seinen Wünschen bestimmt haben. Er musste ja fürchten, dass er selbst seinen Bruder, sobald er ihn einlud, zu einem Kampfe reizte. Schon zwei Jahrzehnte vorher, aus Anlass der Doppelwahl des Jahres 1257 hatte ihn und seinen Bruder diese Frage beschäftigt, und da später, im Jahre 1275, wo der beiden Brüder Streit vor das Forum des Königs gebracht wurde, gerade auf das damalige Verhältniss als Stützpunkt zurückgegriffen wurde, wird es nötig sein, es etwas genauer zu betrachten.

An Ostern des Jahres 1255 nahmen Ludwig und Heinrich, nachdem sie zwei Jahre gemeinsam die vom Vater, Otto II., überkommenen Länder regiert, eine Teilung der bayerischen Lande vor.[1] Bis dahin hatte der Herzog von Bayern, der auch Pfalzgraf bei Rhein war,[2] bei den Königswahlen eine hervorragende Rolle gespielt. Er zählte zu den vorberechtigten Wählern, den principes electores. In jenem Teilungsvertrag scheint nun über das Wahlrecht keine Verfügung getroffen worden zu sein. Man erachtete es vielleicht nicht für nötig. Das ist aber nur denkbar, wenn das Recht nur einem gewissen Teil des geteilten Gebietes zukam, so dass Ungewissheit über den Besitzer desselben nicht möglich war. Wären die Herzöge als solche kurberechtigt gewesen, so würde schwerlich eine Bestimmung über die spätere Handhabung, nachdem zwei Herzöge von Bayern existierten,[3] unterlassen worden sein. Ein Übersehen ist nicht anzunehmen, wenn man die grosse Bedeutung des Vorrechtes, das eine massgebende Stellung im Reiche involvierte, beachtet. Aber die Befugnis der Kur haftete, wie das schon der Sachsenspiegel ausführt, nicht an

[1]) Böhmer, Wittelsb. Reg. Reichss. 30. Koch u. Wille 36 nr. 647. Böhmer (a. a. O. 26) setzt als Tag den Ostersonntag selbst, den 28. März, an; K. u. W. dagegen „um Ostern". Vergl. Herm. Altah. MG. SS. XVII., 397. Bern. Cremufanens. hist. MG. SS. XXV., 662. — Abhandl. v. d. herzogl. bair. ... Kurrechten. Halle 1781. (Fischer, Kl. Schriften I., 27). Riezler I., 106. Häusser, Gesch. d. rhein. Pfalz I., 85 ff., der den Vorgang in den April verlegt.

[2]) Im Jahre 1214 war die Pfalz an die Wittelsbacher gekommen. Ludwig I., der die Reihe der Pfalzgrafen eröffnete und von 1214—1231 regierte, nennt sich 1214 Oktober 6. zum ersten Male „comes palatinus Reni, dux Bavariae" und führt diesen Titel mit wenigen Ausnahmen (1214 Dez., 1215 April, 1215 Juni 1., 1217 Juni 15 u. s. w.) ständig. Vergl. Koch u. Wille 1 nr. 2. Nachdem er im Jahre 1228 seinem Sohne Otto II. (1228 resp. 1231—1253) die Regierung der Rheinpfalz abgetreten, nannte er sich fast nur noch „Herzog von Bayern".

[3]) Ludwig von der Pfalz war, als Besitzer eines Teiles von Bayern — superior pars Bavariae — ebenso wie sein Bruder „Herzog von Bayern."

dem Herzogtum Bayern, sondern an der Pfalz am Rhein, als dem Lande, mit dem das Erzamt des Truchsessen verbunden war. Einen Streit über die Ausübung desselben sahen die Brüder also wohl bei Aufstellung des Teilungsvertrages nicht voraus Ludwig dem Strengen, der Pfalz und Oberbayern erhielt, stand eo ipso das Recht eines Kurfürsten zu.

Wenn trotzdem schon zwei Jahre nach vollzogener Trennung anlässlich der Wahl des Jahres 1257 sich ein Streit zwischen Ludwig und Heinrich erhob, so kann, nach meiner Ansicht, nur die Forderung der Teilnahme an der pfälzischen Stimme Gegenstand desselben gewesen sein.

Dafür spricht zunächst sehr die plötzliche Änderung des Titels von seiten des Herzogs Heinrich. Am 28. Januar 1256 war Wilhelm von Holland gestorben,[1]) und erst ein volles Jahr später, am 13. Januar 1257 ihm ein oder vielmehr zwei Nachfolger gegeben worden.[2]) Am Ende des Jahres 1256, wo er also sicher Kenntnis von einer nicht mehr fernen Neuwahl hatte, nennt sich nun Heinrich, bisher Herzog von Niederbayern, plötzlich auch »Pfalzgraf bei Rhein«.[3]) Es fehlen allerdings aus dem ganzen Jahr 1255 Urkunden von Heinrich. Jedoch noch am 29. Dezember 1255 nennt er sich »Herzog«.[4]) Es ist dies auffallende Wechseln des Titels nur durch den Wunsch erklärlich, bei der Wahl des Königs teilnehmen zu dürfen. Er beanspruchte und führte deshalb jetzt schon den Namen eines Pfalzgrafen und verlangte dann kraft seiner Eigenschaft als Pfalzgraf Anteil an der Kurstimme.

Es wird nun berichtet, dass Heinrich thatsächlich der Wahl beigewohnt und sein Kurrecht ausgeübt habe. Ich nehme auch keinen Anstand an dieser Angabe der Quellen.[5]) Denn wollte man

---

[1]) Böhmer, Reg. III, 36.

[2]) Ib. 37.

[3]) Böhmer, Reg. Wittelsb. für d. in Betracht kommenden Jahre.

[4]) Böhmer, Wittelsb. Reg. 76. Scheffer-Boichorst a. a. O. 477 u. Anm. 3. Tannert 342.

[5]) Busson, Doppelwahl 120 ff. bestreitet es, indem er das Zeugnis der Geschichtsschreiber sowohl wie Ludwigs v. d. Pf. selbst, das dieser i. J. 1275 zu Augsburg abgab, zu entkräftigen sucht. Vergl. die Entgegnung bei Scheffer-Boichorst 469 ff. Auch Schirrmacher 39 ff. griff die Glaubwürdigkeit der Nachrichten an. Vergl. Scheffer-Boichorst 471, Anm. 1. Wenn aber dieser hier sagt, indem er den Altaicher und Salzburger Annalen die Gesta Trev. u. die sächs. Forts. d. sächs. Weltchronik gegenüber stellt, „der Trierer und Sachse konnten aber ebensowenig von der Beteiligung des Baiern reden, wie der Altaicher und

selbst das Zeugniss der Chronisten — Ann. Salisb. und Hermann Altah. — nicht als vollgültig anerkennen,[1]) so würde das urkundliche, Rudolfs Diplom d. d. 1275. Mai 15., wohl allei genügen. Allerdings wurde auch dessen Darstellung angefochten und für mangelhaft und ungenau erklärt.[2]) Doch, wie ich meine, mit Unrecht. Die Augsburger Urkunde Rudolfs ist eigentlich nichts anderes als das Protokoll einer Gerichtssitzung. Die Stellen, die hier für uns in Betracht kommen, sind die Ergebnisse des Zeugenverhörs. Zeuge ist Ludwig der Pfälzer, der einzige hier in Augsburg anwesende Kurfürst, der 1257 wie 1273 persönlich bei der Wahl anwesend war. Seinen Aussagen müssen wir Glauben schenken; wären sie nicht der Wahrheit entsprechend gewesen, so hätten sie die beiden anderen Interessenten, die Bayern und Böhmen, denen die Wahlgeschichte doch gewiss ebenso geläufig war, wie jenem, auch wenn sie nicht selbst bei der Wahl fungierten, angegriffen und modifiziert. Wenn man ausserdem noch die Person des Richters und die feierliche Gelegenheit beachtet, wird es schwer sein, mit Recht Ludwig der Ungenauigkeit und Fälschung zu zeihen.[3])

Gerade diese Urkunde nun lässt deutlich erkennen, dass Heinrich im Jahre 1257 als Pfalzgraf, nicht als Herzog von Bayern, gestimmt hat. Es wird in derselben, im Gegensatz zu den Vorgängen des Jahres 1273, von Richards Wahl gesagt: ». . . predictus dux H. frater ipsius olim electioni incliti Richardi Romanorum regis . . . unacum ipso presentialiter cum ceteris principibus coelectoribus

der Salzburger von einer Mitwahl des Böhmen: jene wollten nichts von einer bair. Kur wissen, diese nichts von einer böhmischen," so ist das nicht eben eine Empfehlung für seine Quelle. Denn ein Chronist, der einfach deshalb, weil er von einer Thatsache nichts „wissen" will, dieselbe auf Kosten der Wahrheit verschweigt, kann doch nicht mehr als ein sehr zuverlässiger Berichterstatter angesehen werden. Ich glaube, dass die Widersprüche, wenn man die abweichende Erzählung überhaupt so nennen darf, von der Unklarheit der Vorgänge bei der Wahl herrühren. Der eine Chronist, der den Böhmen nahe stand und wusste, dass böhm. Gesandte abgegangen waren, lässt deshalb Böhmen wählen; der andere, der die bayer. Verhältnisse und Ansprüche aus nächster Nähe kannte, nennt den Herzog von Bayern Wähler. Dass der erste Bayern, der letzte Böhmen übergeht, kommt eben daher, weil sie, örtlich weit auseinanderliegend, die genaueren Absichten und Bewegungen des einen wie des anderen nicht beobachten konnten, sie nicht kannten oder doch missverstehen konnten.

[1]) Wie das Busson u. Schirrmacher a. a. O. thun.

[2]) Ebenfalls von Busson u. Schirrmacher.

[3]) Vergl. Scheffer-Boichorst 473 ff.

interfuit et in eum uterque direxit legaliter votum suum . . .«[1]) Es wird also hier nur bestätigt, dass Heinrich wie sein Bruder Ludwig seine Stimme Richard gegeben habe. Scheffer-Boichorst[2]) sucht den Unterschied der Darstellung der Wahlen von 1257 und 1273 in der Urkunde vom 15. Mai 1275 zu leugnen. Bei der Wahl Rudolfs wird nun aber ausdrücklich Heinrichs Stimme, als die »ratione ducatus« abgegebene, der des Pfalzgrafen gegenübergestellt: Ludwig habe als Pfalzgraf und Ludwig und Heinrich gemeinsam als Bayernherzöge gestimmt. Das ist nach meiner Ansicht doch ein in die Augen springender Unterschied. Scheffer erklärt die Sache so, dass er sagt, der letzte Satz, der die Beteiligung Bayerns im Jahre 1273 »ratione ducatus« betont, »schliesse die ganze Beweisführung ab, und könne ebensowohl auf beide Teile derselben bezogen werden, als nur auf den letzteren«. Wenn dem so wäre, könnte ich nicht umhin, die Stelle mit Schirrmacher für »verschwommen« zu bezeichnen. Denn es ist doch entschieden ein Missverständniss denkbar, wenn nur bei der zweiten Wahl eine genauere Angabe der Stimme gemacht ist, die sich doch, wie Scheffer will, auf beide beziehen soll. Wo aber ein Missverständnis möglich, ist keine Klarheit. Diese hat man aber sicher damals gewünscht. Ludwig hätte daher, wenn es so gewesen, erklären müssen: im Jahre 1257 hat Heinrich »ratione ducatus« gewählt und das in wiederholter Weise im Jahre 1273; nicht aber: Heinrich hat 1257 gewählt und 1273 »ratione ducatus« gestimmt. Wenn man die Geschichte der beiden Wahlen nicht in einem zusammengezogenen Satz mit gemeinsamem Prädikat, so dass jeder Zweifel ausgeschlossen gewesen wäre, darstellen konnte, so hätte es wenigstens eines Verweises von der einen auf die folgende oder von der späteren auf die frühere bedurft, wenn Zweideutigkeiten vermieden werden sollten. Das geschieht aber nicht. Deshalb bin ich der Ansicht, dass es ganz so zu verstehen ist, wie wirklich dasteht, wörtlich ohne Deutelei. Heinrich hat zweimal gewählt, davon das zweite Mal als Herzog von Bayern. Auch das erste Mal wünschte Scheffer[3]) es so verstanden. Er sagt, es sei selbstverständlich, dass die Aussage des Pfalzgrafen, sein Bruder und er hätten ihre Stimme dem Grafen von Cornwallis gegeben, sich auf die bayerische Kur beziehe.

---

[1]) Quellen u. Erört. V, 278 nr. 116.
[2]) a. a. O. 474 f.
[3]) a. a. O. 476.

Das scheint mir nicht so ganz der Fall zu sein. Es hätte dann wenigstens, wenn der Zusatz »ratione ducatus« nicht gemacht wird, gesagt werden müssen, dass Ludwig als Pfalzgraf und noch einmal mit Heinrich als Herzog für Richard gestimmt.

Es ist auffallend, dass keines der Schreiben der im Jahre 1257 in Zwickau Gewählten, worin sie dem Pabste Alexander IV. ihre Wahl anzeigen, ein Wort von der Beteiligung Bayerns an derselben enthält. Scheffers Erklärung [1]) geht dahin, dass Heinrichs Stimmabgabe in dem Bericht an den Pabst unterschlagen worden sei, da Böhmen, wenn auch spät, sich für Richard erklärt habe, und jetzt die Aufführung einer Stimme mehr zu Gunsten Richards nicht mehr nötig gewesen sei. Die Unterschlagung, wenn wir eine solche mit Scheffer einmal annehmen wollen, erfolgte von seiten derjenigen Fürsten, welche zu Richards Partei standen; denn mit ihnen hatte Richard gestimmt. Dass man auf die Anführung einer Stimme — und bei einer Doppelwahl war die Anzahl der abgegebenen Voten für jeden Kandidaten von grosser Wichtigkeit — dass man also auf die Anführung einer Stimme verzichtete, ist zum mindesten sonderbar. Eine Empfehlung für deren Rechtmässigkeit ist das gerade nicht; im Gegenteil, man muss dann annehmen, dass die Kurfürsten nicht eben sehr von der Berechtigung des Bayernherzogs überzeugt waren. Und warum wurde sie unterschlagen? Weil nach einigem Schwanken Böhmen des Engländers Partei ergriff. Nun hatte aber Böhmen zuerst auf der Seite des Kastiliers gestanden. Wussten da die Wähler Richards nicht, dass auch die Gegenpartei, wie sie es nachher wirklich that, Ottokar auch für sich in Anspruch nehmen würde? Mussten sie deshalb nicht um so mehr, um mit der Zahl ihrer Stimmen in der Mehrheit zu bleiben, auch den Herzog Heinrich aufzählen?

Ziehen wir die Konsequenz aus der Scheffer'schen Hypothese. Hätte Ottokar sich Richard nicht zugewandt, so wäre (denn nur deshalb soll ja die Angabe unterdrückt worden sein) Heinrich vor dem Pabste als einer der Wähler des Grafen von Cornwallis bezeichnet worden. Dann kann ich aber nicht einsehen, warum man in dem einen Fall seine Stimme verschwiegen, wenn man nicht an ihrer Zulässigkeit gezweifelt hätte. Je mehr Wähler Richard aufweisen konnte, in desto sicherer Aussicht stand seine Anerkennung. Es gibt demnach nur zwei Möglichkeiten: entweder verleugneten

[1]) a. a. O. 464 f.

Ottokar die Parteimänner Richards, obwohl sie ihm das Recht einer Kurstimme voll und ganz zusprachen, oder sie verleugneten ihn, weil er nicht zur Führung einer solchen rechtlich befähigt war. Das letztere dürfte kaum möglich sein. Oder sollte es denkbar sein, dass die Kurfürsten einen beliebigen Grossen, den das Herkommen nicht dazu privilegierte, einfach kooptierten, dass sie ihm dadurch gewissermassen einen Anspruch auf ein Sonderrecht zuerkannten, das bisher ihr alleiniges Eigentum war, über das sie wachen mussten, weil es um so wertvoller war, je weniger sich des Besitzes desselben erfreuten? Und wenn das erstere der Fall war, was fürchten sie dann, dass sie Heinrichs Namen nicht offen als den eines Kurfürsten nennen? Wenn sie ihn aber übergehen, obgleich er verlangen kann, genannt zu werden, wird Heinrich das so ganz ruhig hinnehmen? Ganz gewiss hätte er Protest erhoben gegen eine solche Schmälerung seiner Rechte. Beide Schlussfolgerungen der Scheffer'schen Unterschlagungs-Theorie sind demnach unannehmbar. Daraus folgt die Unrichtigkeit der Voraussetzung: Heinrich hat also nicht als Bayernherzog, ‚ratione ducatus', gewählt.

Dagegen spricht noch mehr. Von wem sollte der Gedanke einer bayerischen Kur ausgegangen sein? Von Heinrich doch kaum. Es wäre wenigstens dann schwer zu verstehen, wie er gerade unmittelbar vor der Wahl sich ‚palatinus Reni' nennt. Er soll ja auch erst dann zur Stimmabgabe aufgefordert worden sein, als des Böhmen Gewinnung unmöglich schien. Zuvor hat man ihm demnach das Recht nicht eingeräumt. Jetzt, wo Not an Mann geht, ruft man ihn herbei. Er hätte also nur als Eventualrecht das Recht der Kurstimme geübt, ungefähr so, wie man vielfach den Böhmenkönig nur für den Fall der Stimmengleichheit bei Doppelwahlen als wahlberechtigt angesehen wissen wollte. Heinrich sollte also gleichsam den Ersatzmann für Ottokar machen, ohne dass jedoch dieser verdrängt wurde. Die böhmische Stimme wurde ja nicht ausgeschlossen, die bayerische nicht an Stelle der böhmischen gesetzt. Denn Böhmen übte ja, allerdings zu des Gegenkandidaten gunsten, sein Wahlrecht aus. Es sollte also — das ist doch der einfache logische Schluss — durch Heinrichs Beiziehung eine neue, eine achte Kur geschaffen werden. Das ist unwahrscheinlich. Damals gerade war die Bildung des Kurfürstenkollegiums in ihr letztes Stadium getreten. Schon war in einigen Rechtsbüchern der Grundsatz aufgestellt, dass nur wenige, bestimmte

Fürsten, welche zugleich des Reiches Erzämter bekleideten, den König zu kiesen befugt seien. Die grosse Mehrzahl dieser Theorien kennt sieben, einige sechs Wahlfürsten, wenn sie auch noch in den Angaben der Personen abweichen Das lässt erkennen, wie tief der Gedanke an das Kurrecht von sieben Fürsten schon Wurzel geschlagen. Und jetzt sollte auf einmal eine achte Kur errichtet werden? Doch nichts spricht ja dafür, Niemand auch davon.

Heinrich endlich würde wohl schwerlich ohne Widerspruch zugegeben haben, dass man ihm heute Wahlrecht zusprach und ihn morgen, nachdem ein anderer, dessen Ansehen schwerer in die Wagschale fiel, für ihn eingetreten, wieder beiseite schob. Und dies thaten doch die anderen Kurfürsten, indem sie ihn nicht unter den Wählern aufführten. Heinrich, der mit so grosser Energie an der Erreichung seines Zieles arbeitete, würde ganz sicher einem solchen Verhalten gegenüber sich zur Wehr gesetzt haben.

Man sieht, es bieten sich der Schwierigkeiten genug, wenn man an der Annahme einer bayerischen Kur und deren Vertuschen in dem Berichte an den Papst festhält. Mir scheint gerade in der Nichterwähnung des Herzogs Heinrich ein Beweis für die gemeinsame Führung einer pfälzischen Stimme von seiten Ludwigs und Heinrichs zu liegen.

Scheffer-Boichorst sucht seine Annahme, »dass Heinrich von Bayern mit dem Pfälzer eine bayerische Kur ausgeübt hat,« [1]) mit Berufung auf Hermann von Altaich, die Salzburger Annalen, Friedrich Zorns Wormser Chronik und endlich auf Rudolfs Urkunde vom Augsburger Reichstag, 15. Mai 1275, zu erweisen.

Betrachten wir uns diese Zeugnisse etwas näher.

»Ubi dum quidam convenissent, Mogontinus et Coloniensis archiepiscopi et Ludwicus comes palatinus Rheni et frater suus dominus H. dux Bawarie in Rychardum fratrem regis Anglie convenerunt.« [2]) So der Abt von Niederaltaich. Ganz ähnlich berichten die Salzburger Annalen: »Ludwicus comes palatinus Reni et Hainricus dux Bawarie, frater eius, cum episcopis Moguntino et Coloniensi fratrem regis Anglie in regem Romanorum elegerunt.« [3]) Aus diesen beiden Quellen eine von

[1]) a. a. O. S. 469.
[2]) MG. SS. XVII, 397.
[3]) MG. SS. IX, 794.

Ludwig und Heinrich gemeinsam geführte bayerische Kur zu folgern, vermag ich nicht. Ich kann wenigstens ausser der einfachen Konstatirung, dass die beiden Brüder und die Erzbischöfe von Köln und Mainz Richard gewählt, durchaus nichts finden, was einen solchen Schluss gestatten könnte. Soll etwa die gleichmässige Nebeneinanderstellung der Wähler bei Hermann, Mogontinus et Coloniensis.. et Ludwicus.. et.. Heinricus, die Folgerung rechtfertigen? Dann müsste man aber auch jedem der Aufgezählten eine volle Stimme zusprechen. Dies dürfte kaum annehmbar sein, da Ludwig eine bayerische Stimme mit Heinrich ja geteilt hätte, Die zweite Quelle, die Notiz der Annalen von Salzburg, lässt allerdings eine derartige Deutung, dass Heinrich und Ludwig gemeinschaftlich gewählt, eher zu. Denn dort heisst es: Ludwicus.. et Heinricus.. cum Moguntino et Coloniensi. Doch könnte diese gemeinsame Stimme ja ebenso gut als die pfälzische verstanden werden, wie als die bayerische.

Die Chronik von Worms des im Jahre 1534 in dieser Stadt geborenen Friedrich Zorn († 1610)[1]) — eine Quelle also aus verhältnissmässig später Zeit — dürfte wegen verschiedener Ungenauigkeiten gerade auch in der uns angehenden Notiz nicht zu schwer ins Gewicht fallen. Sie bemerkt über die Wahl: »Letzlich aber anno 1257 wurd im Februario (sic!) ein Tag gen Frankfurt ausgeschrieben, allda... haben sie zween erwählet, dann der erzbischof.. desgleichen der von Coln, pfalzgraf Ludwig sammt seinem sohn (sic!) Heinrichen, herzogen in Baiern, erwählten Richardum in Engelland zu Carnubiae grafen..«[2]) Auch diese Worte lassen wohl eine gemeinsame Abstimmung des Pfälzers und seines Bruders vermuten, aber doch sicher nicht einzig ‚ratione ducatus‘.

Was »das wichtigste, weil urkundliche Zeugnis[3])« betrifft, so habe ich oben[4]) schon bemerkt, dass gerade die Stelle, die dort über die Wahl vom Jahre 1257 handelt, eher das Gegenteil beweise, als eine gemeinsam ausgeübte **bayerische** Kur.

Nach all dem dürfte wohl ersichtlich sein, dass kein Beweis dafür vorliegt, dass Heinrich bei Richards Wahl im Jahre 1257

---

[1]) Vgl. v. Wegele, Historiographie. 404 f. Anm. 3.

[2]) Zorn, Wormser Chronik, herausgegeben von W. Arnold, Bibl. des litt. Vereins zu Stuttgart. Stuttgart 1852. Bd. 43, 105.

[3]) Scheffer-Boichorst, a. a. O. 473.

[4]) Vgl. S. 30 f.

als Bayernherzog, also ratione ducatus, gewählt, sei es allein, sei es in Gemeinschaft mit seinem Bruder, dem Pfalzgrafen. Thatsächlich hat er aber eine Stimme abgegeben. Das muss er denn mit Ludwig als Pfalzgraf gethan haben. Daher die unvermutete Annahme des Titels eines Pfalzgrafen, ‚palatinus Rheni'. Daher das Fehlen einer Einladung: er selbst machte seine Ansprüche geltend, kam unaufgefordert zur Wahl. Daher das Uebergehen in dem Bericht an den Papst: Mainz, Köln und Pfalz haben Richard gewählt, meldet man Alexander IV. Wer die Stimme der Pfalz geführt, ist nebensächlich; ob ein oder zwei Repräsentanten des pfälzischen Hauses gemeinsam dieselbe abgegeben, ändert an dem Faktum, dass die Pfalz zu Richards Partei stand, nichts. Daher endlich die Möglichkeit der Teilnahme Böhmens; nicht eine achte Kur sollte geschaffen, vielmehr eine bereits vorhandene in zwei Hälften geteilt werden.

Kehren wir nun zur Wahl Rudolfs von Habsburg zurück. Auch an ihr nahm Heinrich, wie schon bemerkt, teil. Seine Eigenschaft als Wähler basierte diesmal aber auf der Herzogswürde. Die Urkunde Rudolfs vom Mai des Jahres 1275 besagt das. Es ist dies allerdings die einzige Nachricht, die uns die Erscheinung einer bayerischen Kur, die doch seltsam war und deshalb auffallen musste, bestätigt. Sonst findet sich in gleichzeitigen Quellen sonderbarer Weise auch nirgends nur die geringste Notiz, dass jetzt Heinrich mit Ludwig ratione ducatus gesimmt. Wenn man dann bedenkt, dass auch das einzige Zeugnis erst zwei Jahre nach dem Ereignis abgegeben wurde, während vorher Alles davon schweigt — so könnten wir leicht versucht werden, an der Gewichtigkeit und Zuverlässigkeit der Nachricht zu zweifeln, zumal die Annahme einer bayerischen Kur auf viel mehr Schwierigkeiten stösst, als die einer pfälzischen Teilstimme von seiten Heinrichs. Und doch, wenn wir nicht einen absichtlich oder unfreiwillig entschlüpften lapsus calami annehmen wollen, müssen wir uns der Autorität des Zeugnisses fügen.

Machen wir uns die Situation noch einmal klar. Zur Wahl geladen sind alle Kurfürsten, Heinrich nicht. Ludwig der Pfälzer hatte ja gelegentlich der Wahl Richards die Absichten seines Bruders zur Genüge kennen gelernt. Um ihm die Möglichkeit zu benehmen, von neuem seine Ansprüche zu erheben, berief er ihn gar nicht zur Wahl. Doch Heinrich erscheint, weil er wie im Jahre 1257 an der pfälzischen Stimme teilhaben will. Die Kur-

fürsten mit Ausnahme Ottokars, bezw. seines Vertreters, sind einig, Rudolf zu wählen. Längere Verhandlungen mit diesem bleiben erfolglos; er erklärt, Rudolf seine Stimme nicht geben zu können. Da suchen die übrigen Wähler ihn zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Sie fassen den Beschluss, sämtlich ihre Voten dem Pfalzgrafen zu übertragen und von diesem allein dann den neuen König nennen zu lassen. Auch dagegen hat der Böhme jedenfalls sich gewehrt, doch sein Einspruch wird nicht gehört, der Beschluss geht durch. Jetzt bleibt Ottokars Abgesandten nichts anderes mehr übrig, als mit seinen Mitkurfürsten ebenfalls auf Ludwig zu kompromittieren und damit Rudolf zu erwählen, oder aber auf seinem Trotze beharrend ganz zurückzutreten. Das thut denn auch Berthold; er verzichtet auf die Ausübung seines Wahlrechtes, protestiert aber gleichzeitig gegen die Handlungsweise seiner Kollegen.

Den weiteren Verlauf suchte ich mir folgendermassen zu erklären. Es ist leicht denkbar, dass man zu jener Zeit der Ansicht war, das Kurkolleg müsse aus sieben Wählern bestehen. Die Institution war ja eben erst entstanden, die Annahme von sieben Kurfürsten war eine so allgemeine, dass man wohl glauben konnte, jeder der dazu befugten müsse wählen, und wenn der eine oder andere das nicht thue, müsse man die Zahl der Wähler auf sieben ergänzen. Da der Böhmenkönig sich seines Wahlrechtes begeben, liess man an seiner Stelle einen anderen wählen. Damit war jener jedoch durchaus nicht verdrängt. An seinem Rechte zu stimmen hatte man gar nicht gezweifelt, es sogar, indirekt wenigstens, dadurch anerkannt, dass man ihn eingeladen und mit ihm über die Person des zu Wählenden beraten hatte. Ich glaube, eine Kooptation des Kollegs durch die Mitglieder ist zur Lösung dieser sonst schwer zu erklärenden Frage annehmbar. Es wäre wenigstens, wollte man an die Schaffung einer bayerischen Kur glauben, schwer zu verstehen, wie dieselbe sich zur Siebenzahl stellen sollte. An dieser hielt man fest; denn die bayerische Stimme sollte als eine der sieben — una in septem principum ius electione regis Romanorum habentium numero — gelten; die böhmische war aber nicht ausgeschlossen. Dafür ist kein Beweis zu erbringen. Da wir nun einmal an die Stimme Heinrichs ‚ratione ducatus‘ glauben müssen — an der Richtigkeit der Aussagen Ludwigs auf dem Augsburger Reichstage dürfen wir nicht zweifeln — muss sich eine solche Erklärung fast aufdrängen.

Allerdings könnte man dagegen einwenden, dass davon in dem Diplom gar keine Rede ist, dass auch sonst nirgends etwas davon erwähnt wird. Das letztere ist sehr natürlich. Die Nachrichten aus jener Zeit, die in sehr geringer Anzahl vorhanden sind, bezeugen alle, dass sie auf oberflächlicher Betrachtung der Verhältnisse beruhen. Die Berichterstatter haben aus der Ferne gesehen, sind in die Details nicht eingedrungen und konnten deshalb von den genaueren Umständen nichts wissen. Das erstere, dass die Augsburger Urkunde davon schweigt, könnte vielleicht mehr auffallen. Allein sie enthält die Aussagen Ludwigs von der Pfalz, die sich nur auf die Teilnahme seines Bruders an den Wahlen der Jahre 1257 und 1273 beziehen und dieselbe einfach, ohne in die Rechtsfrage näher einzugehen, konstatieren. Sie besagt, dass die beiden Brüder eine bayerische Kur gemeinsam ausgeübt, weiss aber nichts von den vorbereitenden Bewegungen dazu, von den Ansprüchen Heinrichs, von seinen Kämpfen mit seinem Bruder, kurz von der Geschichte ihrer Entstehung; sie kennt nur die vollendete Thatsache. Und diese allein klar zu legen, war Ludwigs Absicht; deshalb fehlen alle näheren erklärenden Angaben, auch solche über Heinrichs Aufnahme unter die Wähler.

Der Gedanke, durch Heinrichs Hinzuziehung die Siebenzahl vollständig zu machen, dürfte von Ludwig ausgegangen sein. Es bot sich ihm damit eine sehr günstige Gelegenheit, Heinrichs Ansprüche auf einen Teil der pfälzischen Stimmen zu beseitigen. Dieser war auch offenbar zufrieden. Er stimmte ab, indem er seinem Bruder seine halbe Stimme übertrug. Er hatte erreicht, dass man ihn gewissermassen dadurch, dass man ihm mitzuwählen gestattet, als gleichberechtigt, als Kurfürst anerkannte. Zwar deckte sich das nicht mit seinen Wünschen. Doch mehr konnte er einstweilen nicht erlangen; seine Forderung auf Teilnahme an der Stimme seines Bruders war jedenfalls nicht durchgedrungen. Man wird ihm die Alternative gestellt haben, entweder als Bayernherzog, ratione ducatus, zu stimmen oder gar nicht. Von zwei Uebeln wählte er dann das kleinere, hoffend vielleicht, auf dieser Grundlage aufbauen und weitere Erfolge erzielen zu können. Von der Erreichung seines Zieles trennte ihn noch viel; doch liess er von der Hoffnung nicht ab. Das sah Heinrich wohl jetzt schon voraus, dass eine bayerische Kur keine Zukunft haben könne. Dieses einemal hat die Gunst der Umstände, begründet, wie ich glaube, einzig durch das Fernbleiben des Böhmen, dieselbe ermög-

licht. Sobald daher dieser bei einer nächsten Gelegenheit das Recht der Stimmabgabe wieder übte, musste die bayerische Kur in Wegfall kommen. Ottokar war ja — das möchte ich immer wieder betonen — nicht aus der Zahl der Königswähler ausgeschlossen worden. Ein historisch begründetes, seit einem Jahrhundert nahezu feststehendes Recht, dem man eben selbst erst Bestätigung verliehen, schafft man nicht ohne weiteres beiseite. Es blieb nach wie vor bestehen und deshalb konnte eine bayerische Kur nicht von Dauer sein. Heinrich musste also, um zu erreichen, was er begehrte, seine Anerkennung als Pfalzgraf und damit Anrecht auf eine Teilstimme zu erstreben suchen.

Nach der Wahl weigerte sich Heinrich, dem Grafen Rudolf von Habsburg als König zu huldigen. Von jetzt an ging er wieder mit seinem Bundesgenossen Ottokar Hand in Hand. Beide beharrten gemeinsam in ihrer Opposition. Auf verschiedene Vorladungen nach Würzburg und Nürnberg hatten sie nicht gehört. Ermahnungen von seiten des Pabstes waren fruchtlos. Endlich beschlossen sie, zum dritten Male vor des Königs Gericht geladen, der Citation folge zu leisten. Im Mai des Jahres 1275 erschienen auf dem Reichstage zu Augsburg Heinrich, Probst von Ötting, und Friedrich, Rektor der Kirche zu Landshut, als Abgesandte Heinrichs von Niederbayern, während Ottokar von Böhmen sich durch Bernhard, Bischof von Sekau, und Heinrich, Probst von Verden, vertreten liess. Von hier an trennen sich Ottokars und Heinrichs Wege. Zwar blieb ihr Bundesverhältnis noch bestehen; aber der Herzog, durch die Verhandlungen des Reichstages offenbar befriedigt, unterwarf sich Rudolf, während Ottokar nach wie vor die Anerkennung demselben verweigerte. Die Opposition Heinrichs war — das lässt sein Friedensschluss mit dem König erkennen — nicht allein gegen die Person Rudolfs gerichtet und durch diese veranlasst. Offenbar hatte das Misslingen seines Versuches, als Pfalzgraf angesehen zu werden, dazu mitgewirkt, seinen Groll zu wecken. Wenn er daher jetzt mit Rudolf sich verständigte, so musste er in dieser Beziehung Erfolge aufzuweisen haben. Die Urkunde, welche uns über die Augsburger Unterhandlungen erhalten ist, gibt uns Aufschluss. Ludwig II. von der Pfalz hatte, der Aufforderung des Königs genügend, über Heinrichs Eigenschaft als Wähler, wie sie sich bei den beiden letzten Wahlen der Jahre 1257 und 1273 dokumentiert hatte, Bericht erstattet. Seine Aussagen werden von Rudolf festgestellt. Dieser selbst gibt keine

Entscheidung über die Frage ab, sondern beurkundet lediglich des Pfälzers Zeugnis. Von einer Bestätigung des Wahlrechtes der wittelsbachischen Brüder kann also keine Rede sein. Auf den ersten Blick scheint denn auch das Diplom für Heinrich weder noch für Ludwig von irgend welcher praktischen Bedeutung zu sein; und doch gab sich der erstere nunmehr zufrieden, während jetzt Ludwig, der doch selbst eben erst dasselbe, was Rudolf beurkundet, ausgesagt, dagegen Einwand erhebt. Aufschluss über diesen überraschenden Widerspruch gewährt ein Artikel des im Jahre nach dem Augsburger Tage, am 29. Mai 1276, zu Regensburg zwischen den beiden Brüdern abgeschlossenen Vergleiches.[1]) In der Zwischenzeit waren Ludwig und Heinrich in offener Fehde mit einander gelegen, und im Verlaufe derselben war durch irgend einen Zufall die Augsburger Urkunde, die nur für Heinrich ausgestellt war, in Ludwigs Hände geraten. Der Artikel 24 des genannten Vertrages besagt nun: »Item super privilegio dato nobis H. duci in Augusta per dominum Rudolphum, regem Romanorum et principes, qui aderant, super electionem, de qua contentio fuit inter nos H. et dominum regem Bohemiæ, profitemur, quod nos H. dux non renuntiamus repetitioni et restitutioni eiusdem privilegii, et quod nos L. dux non consensimus huiusmodi privilegio, nec de nostra processit voluntate, quod idem privilegium procederet, et super hoc fratri nostro, cum ab eo requisiti fuerimus, faciemus iustitiam vel amorem.«[2]) Diese Worte machen es klar, dass die Urkunde, die sonderbarer Weise hier stets »privilegium« genannt wird, eine Äusserung enthalten muss, die für den einen ebenso unangenehm, wie sie dem anderen von hoher Bedeutung war. Die Erklärung, dass sie ratione ducatus gemeinsam gewählt, kann es nicht gewesen sein, denn eine bayerische Kur war Ludwigs Bestreben, während Heinrich damit nicht einverstanden war.[3]) Da-

[1]) Quellen und Erörterungen V, 304 nr. 123. Böhmer, Wittelsb.-Reg. 38. Reg. imp. 360 (Reichss.) nr. 122. Scheffer-Boichorst a. a. O. 479 ff.

[2]) Vgl. Wilmanns 85 f.

[3]) Nach Scheffer — a. a. O. 482 — hatte Ludwig „keine reine, keine ungemischte Freude“ an der bayerischen Kur, weil eine Hälfte derselben seinem feindlichen Bruder gehörte. Wie ist dann aber zu erklären, dass er, wie Sch. annimmt, im Jahre 1273 so thätig für die Beiziehung seines Bruders war? Das ‚non consensimus‘ kann man doch unmöglich auf die Darstellung der thatsächlichen Vorgänge bei den Wahlen 1257 und 1273 beziehen, die doch gerade von Ludwig gegeben wird; damit würde er sich ja selbst lügen strafen. Die Darstellung enthält doch auch kein Privilegium, und er sagt: non consensimus

gegen war es von jeher des Letzteren Ziel gewesen, als Pfalzgraf bei Rhein angesehen und bestätigt zu werden, da er dann als solcher begründeten Anspruch auf die pfälzische Stimme, die auf festerer Grundlage beruhte wie eine bayerische, machen konnte.[1]) Ludwig andernteils musste darin eine Gefahr für sich erblicken, und ihm lag also wesentlich daran, dem Bruder auf sein Herzogtum zu beschränken. Rudolf nennt nun aber in jenem Diplom vom Mai 1275 Ludwig sowohl wie Heinrich »Pfalzgrafen bei Rhein« — »vocibus eorundem fratrum, ducum Bawarie, comitum palatinorum Reni«. — Daraus erklärt sich, glaube ich, des einen Bestreben, wieder in den Besitz des für ihn so wichtigen Dokumentes zu kommen, und des anderen scharfer Protest gegen dasselbe, da es sein Wahlrecht gefährdete. Heinrich hatte, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, eine Anerkennung dessen erreicht, was er erstrebte[2]): er war von König Rudolf selbst »Pfalzgraf bei Rhein« genannt worden. Wenn er einmal offiziell als solcher anerkannt war, dann konnte er »von dieser Stellung aus in nachdrücklichster Weise« die Hälfte der der Pfalz anhaftenden Stimme verlangen. Daher Ludwigs Einsprache: er verweigert seine Zustimmung zu dem Diplom, weil darinnen unrechtmässiger Weise seinem Bruder der Titel Pfalzgraf beigelegt ist, ein Privileg, das er allein für sich beanspruchte.

Der angeführte Vertrag der beiden Brüder spricht davon, dass über die Wahl zwischen Heinrich und Ottokar ein Streit ausgebrochen sei — »electio de qua contentio fuit inter nos H. et dominum regem Bohemie.« Auch das Diplom vom Jahre 1275 enthält eine ähnliche Bemerkung, jedoch drückt sich der Aussteller in weit schwächerer Weise aus. Dort heisst es nämlich: »suborta que inter eos (d. h. Heinrich und Ottokar) questione super quasipossessione iuris eligendi Romanorum regem.« Diese beiden Stellen waren Anlass, dass viele Forscher auf einen Kurstreit zwischen den beiden Fürsten, dessen Gegenstand die böhmische

huismodi privilegio. Auf die bayerische Kur könnte nur dann durch non consensimus hingewiesen sein, wenn eine Bestätigung derselben ausgesprochen wäre, weil man alsdann von ihr als einem ‚privilegium‘ reden könnte.

[1]) Scheffer-Boichorst a. a O. 483.

[2]) Wittmann, Qu. u. Er. V, 293. Anm. 1. glaubt dagegen, nach meiner Meinung nicht mit Recht, dass „nach Heinrichs Ansicht Ludwig nur Pfalzgraf sein und heissen sollte, er aber Herzog“.

Stimme gewesen, geschlossen haben.[1]) Heinrich, Herzog von Bayern, sollte Ottokar von Böhmen, dessen Stimme er für sich beanspruchte, da er ältere Rechte darauf habe, aus dem Siebenerausschuss haben verdrängen wollen. Es fragt sich nun zunächst, warum Heinrich gerade auf den Gedanken gekommen sein sollte, sich an des Böhmen Stelle setzen zu wollen; konnte er nicht eben so gut seine Angriffe gegen Sachsen und Brandenburg richten? Zu erklären wären des Bayern Forderungen durch das Erzamt, welches vordem an Bayern haftete. Allein der Streit war ja nicht entstanden um das Erzamt, sondern um das Wahlrecht — super quasipossessione iuris eligendi. Wenn Heinrich dieses aber verlangte, weil früher das Erzamt mit dem Herzogtum vereinigt war, wenn er also ratione archipincernatus eine Kur geltend machen wollte, so hätte er doch höchstens gemeinsam mit dem jetzigen Inhaber des Schenkenamtes, also mit halber Stimme es ausüben bezw. verlangen können.[2])

Der Streit scheint erst auf dem Reichstag zu Augsburg begonnen zu haben. Vorher und speziell bei Rudolfs Wahl lässt sich nichts davon bemerken. Bis zu jener Zeit, bis zum Mai 1275, waren die Beziehungen zwischen Böhmen und Niederbayern die besten gewesen.[3]) In Augsburg erhoben sich zwischen den beider-

[1]) Ganz direkt sprechen das aus: Nic. Burgundus, Electoratus Bavaricus (Ingolat. 1634) 24. — De origine et progressu Archipincernatus Boh. (Lips. 1731) 40. — Abbandlung von den herzoglich bayerischen und pfalzgräflich rheinischen Kurrechten. In: Fischer, Kleine Schriften. (Halle 1781) 1, 17—95. Pfister, Geschichte der Teutschen (Hamburg 1831) III, 14. — Scheffer-Boichorst a. a. O. 483 u. a. Der grössere Teil der Historiker lässt die Frage offen, doch scheinen sich die meisten mehr oder weniger der Ansicht der oben Genannten anzuschliessen, wenn sie es auch nicht mit nackten Worten aussprechen. Dagegen erklärten sich v. Falkenstein 123, Wilmanns 4, v. Lang 205.

[2]) Ob es sich so vielleicht der Verfasser der Annales Placentini Gibellini (MG. SS. XVIII, 558. vgl. Pertz, über d. ältesten Placent. Chron. Abhandlung der Berliner Akademie 1853 und Wattenbach Geschichtsquellen II, 296. 297.) erklärte? Er sagt, Rudolf sei gewählt worden u. a. von dem Herzoge von Bayern . . . „scilicet dux Bayverie qui habet unam vocem et dimidiam, rex Boemi mediam vocem.“ Allerdings spricht er von $1\frac{1}{2}$ bayrischen Stimmen; sollen diese auf einem Missverständniss beruhen, dass eine pfälzische und eine halbe bayerische Stimme gemeint wäre? Vgl. Ficker, Schwabensp. 838 ff. Lorenz, Deutsche Geschichte I, 428. Anm. 1.

[3]) Der Bruch zwischen beiden fällt erst in das Jahr 1276, wie Ottokars Schreiben an die Markgrafen von Meissen vom September 1276 (Erben und Emmler II, 434 ff. Nr. 1045. Dolliner 44 ff. Nr. 15) zeigt; dasselbe ist, wie die gereizte, lebhafte Sprache erkennen lässt, in der ersten Aufwallung des Zornes über Heinrichs Treulosigkeit geschrieben.

seitigen Vertretern Meinungsverschiedenheiten — quæstio super quasipossessione iuris eligendi. Dass aber die Bayern dem Böhmen das Wahlrecht abgesprochen [1]), bezweifle ich. Warum geschah das nicht schon bei der Wahl Rudolfs, warum nicht bei der Richards? Bei beiden waren die böhmischen Vertreter zugelassen worden als kurberechtigt, wenn sie auch bei der letzteren freiwillig zurückgetreten waren. Damals wäre der richtige Zeitpunkt gewesen, nicht aber erst zwei Jahre nach Rudolfs Erwählung Die Ausdrucksweise an beiden Stellen ist übrigens so ungenau, dass sie die bestimmte Annahme eines bayerisch-böhmischen Kurstreites gar nicht zulässt. Die erste lässt zudem von einem »Streit« gar nichts erkennen; einzig wird dort gesagt, es wurde die Frage aufgeworfen: suborta questione; die zweite allerdings spricht von einer contentio[2]), doch nicht worüber, wenigstens nicht im Detail: über die Wahl entspann sich ein Streit.[3]) Die Worte selbst lassen also eine andere Deutung ebenso gut zu, wie die eines Streites um die böhmische Stimme. Der Zwist mag entstanden sein bei der Frage nach einer bayerischen Kur; Böhmen kann sich sehr wohl gegen eine solche ausgesprochen haben, um das Eindringen eines neuen Wählers und damit die Einschränkung der Bedeutung der übrigen zu verhindern. Jedenfalls war er nicht von grosser Bedeutung. Die Freundschaft

---

[1]) v. Falckenstein 123 leugnet ebenfalls die Absicht Heinrichs, „die Chur mit Ausschliessung seines Bruders ganz allein zu verwalten, oder die böhmische Chur an sich zu bringen"; — ebenso Rauch III, 515 ff. — Riezler II, 140 ff. glaubt auch nicht, dass der Streit allein zwischen Böhmen und Bayern stattfand: „Ein Hauptgrund des Haders lag immer noch in Heinrichs Ansprüchen auf Mitbesitz der pfalzgräflichen Stimme . . ." Vgl. Ficker, Schwabensp. 40: „Sehen wir von dieser (d. i. die Urkunde vom 15. Mai 1275) ab, so fehlt uns jedes Zeugniss dafür, dass 1273 die Kurstimme zwischen Bayern und Böhmen streitig war, dass der Herzog statt des Königs zur Wahl zugelassen wurde. Hätten die Prokuratoren Ottokars sich bereit erklärt, gleichfalls für Rudolf zu stimmen, bezw. in diesem Sinne ihre Stimme auf den Pfalzgrafen übertragen, so würde schwerlich irgend jemand das bestritten haben; musste oder wollte man trotzdem Ansprüche Herzogs Heinrichs, bei denen es sich in erster Reihe wohl nur um eine Bestreitung des ausschliesslichen Rechtes seines Bruders handelte, berücksichtigen, so würde das voraussichtlich in einer Weise geschehen sein, welcher jede bestimmtere Beziehung gerade auf die böhmische Stimme gefehlt haben würde."

[2]) Contentio heisst übrigens auch „Vergleichung"; vgl. Scheller, lateinisch-deutsches Lexikon. Leipzig 1884. s. h. v. III, 2309.

[3]) Auch Wilmanns 4 f. hält die Ausdrucksweise für undeutlich: „welches der Streitpunkt gewesen sei, wird nicht bestimmt überliefert."

der beiden Streitenden hatte darunter nicht zu leiden. Die Vertreter trennten sich, wie der Chronist sagt, nicht in Zwietracht, wenn sich ihre Ansichten auch nicht deckten.[1]) Einen Bruch der Beziehungen hätte es aber sicher zur Folge gehabt, wenn Gegenstand der Entzweiung eine Kardinalfrage, wie es die Ausübung des Wahlrechtes war, gewesen wäre. Die Annahme findet auch nirgends eine Bestätigung. Kein Chronist, kein urkundliches Zeugnis spricht dafür, dass man den Böhmen aus dem Kurkolleg vollständig habe verdrängen wollen, um den Bayern an seine Stelle zu setzen. Nach meiner Meinung kann nie die Rede sein von einem Streite zwischen Böhmen und Bayern um die Kurstimme; wenigstens nicht in dem Masse, wie man es bisher angenommen. Allerdings zeitigte die Wahl Rudolfs in ihrer Folge einen Zwist um das Wahlrecht, in den auch Böhmen hineingezogen wurde. Doch gehörte dieses nicht in erster Linie zu den streitenden Parteien. Gegner waren vielmehr zunächst Heinrich von Bayern und Ludwig von der Pfalz. Wenn der Böhme dabei beteiligt war, so geschah das nicht in der Absicht, sein eigenes Wahlrecht zu schützen; denn dieses war nicht bedroht. Wohl aber konnte er selbst mit den streitenden Teilen in Konflikt kommen, dadurch, dass er der einen oder anderen derselben eine gegnerische Ansicht entgegenstellte und deren eigene bekämpfte. Verschiedenemale suchten Bayernherzöge im Laufe der Jahrhunderte in die Wahlverhandlungen einzugreifen und ein Wahlrecht geltend zu machen: nie jedoch stützten sie sich dabei darauf, dass sie vor Böhmen befugt seien, die Stimme zu führen, welche mit dem Schenkenamte verbunden war; regelmässig erhoben sie ihre Ansprüche als Pfalzgrafen.[2]) Der Streit zwischen den Pfälzern und Bayern war durch den Vertrag vom 29. Mai 1276 auch durchaus nicht beendet.[3]) Nach einem längeren Waffenstillstand brach

---

[1]) Ann. Aldersb. SS. XVII, 535: „propositis questionibus de iure electionis imperii ex utraque parte ipsi nuntii si non discordes, non tamen pariter curiam exierunt.“ Vgl. Böhmer, Reg. Imp. III, 70. nr. 173.

[2]) Über die Versuche bei den Wahlen der Jahre 1411 und 1440 vgl. Janssen, Reichskorresp. I, 216 ff. nr. 421—428. II, 3 f. nr. 7. Siehe auch unten zur Wahl Heinrichs VII.

[3]) Nach einem Vergleich zu Regensburg, 1278. April 17 (Koch und Wille 59 nr. 1014) folgte am 23. Oktober desselben Jahres der Friedensschluss zu Vilshofen auf 22 Jahre. (Qu. u. Er. V, 312. Böhmer, Reg. 361. (Reichs.) nr. 132. Koch und Wille 59 nr. 1022.) Derselbe wurde verschiedenemal beschworen und erneuert. (1286 April 16. — Koch und Wille 60 nr. 1038—1286 Juni 30. — Koch und Wille 61 nr. 1051 — mit Festsetzung der Todesstrafe für den Fall des Bruches.

er von Neuem los und endete mit dem Siege der Bayern. Ihre Ansprüche wurden gewürdigt. Durch verschiedene Verträge wurde der Wahlmodus festgesetzt. Der bekannteste und wichtigste dieser Verträge ist der von Pavia, abgeschlossen im Jahre 1329.[1]) »Die Kurwürde sollte, so lauteten die Bestimmungen, zwischen beiden Linien abwechseln; Besitz und Kur aber beim Aussterben des einen Zweiges an den anderen fallen. Der beschlossene Wechsel der Kurwürde ward nachher in späteren Verträgen von 1333 und 1338 noch besonders bestätigt, und die Gültigkeit durch die Kurfürsten von Mainz, Sachsen und Brandenburg verbürgt.« [2]) Die Goldene Bulle machte dieser wechselweisen Ausübung der pfälzischen Stimme ein Ende, indem sie die Unteilbarkeit der mit dem Kurrecht versehenen Länder, zu denen die Pfalz gehörte, proklamierte.[3]) Nichts destoweniger versuchten auch nachher hie und da Bayerns Herzöge ihr altes Recht wieder zu gewinnen, wenn auch vergebens.

Als Ergebnis der Untersuchung über die Wahl Rudolfs von Habsburg bietet sich, was die böhmische Frage betrifft, die Gewissheit, dass Böhmen ebenso wie es in früheren Jahrzehnten unter des Reiches Fürstenschaft bei der Besetzung des verwaisten Thrones mitgewirkt[4]), auch dann als die Zahl der vorwahlberechtigten und schliesslich allein privilegierten Kurfürsten auf sieben zusammengeschmolzen war, ein Wahlrecht übte. Auch bei Rudolfs Kur stand

Qu. und Er. V, 337 u. s. w.) Bei all diesen Vereinbarungen war jedoch immer die Entscheidung über die Fürstenwürde ausgeschlossen. Vgl. Häusser I, 96. Anm. 36. Harnack 76 ff.

[1]) 1329. Aug. 4. Böhmer, Reg. Ludwigs des Bayern 64 nr. 1048., Reg. d. Herz. v. Bayern und Pfalzgr. 249 nr. 14?. Dem Vertrag von Pavia ging am 21. Juni 1313 ein anderer voraus, der besagte, dass die Kurwürde bei Rudolf von der Pfalz (1294—1319) verbleiben solle; „nach seinem Tode sollte die Kur und Länderbesitz an Ludwig von Bayern übergehen; im entgegengesetzten Falle an Rudolf." Häusser I, 142. Harnack 78 f.

[2]) Häusser I, 154. Die Willebriefe sind datiert für Sachsen vom 8. Dez. 1333 und vom 1. September 1338; für Mainz vom 7. September 1340 und für Brandenburg vom 8. Dezember 1340. Böhmer, Reg. der Herz. von Bayern und Pfalzgr. 249 nr. 145. 150. 151 und Add. I, 314 nr. 394.

[3]) Goldene Bulle, cap. XX und XXV, 1. Bei Harnack 232 f. 237 f.

[4]) Höfler, C. v., Gedanken über das böhmische Staatsrecht. In Mittheil. des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen. 28. Jahrg. 158—172 (Prag 1890) sagt S. 161: „Der König von Böhmen war nicht bloss Reichsfürst geworden, er gehörte auch, selbst ehe sich das kurfürstliche Collegium mit der Siebenzahl abschloss, zu den kürenden, zu denen, deren Stimme der Christenheit den ersten und erhabensten Fürsten, den Kaiser, gab."

dieses Recht dem Böhmenkönig zu und er war im Begriff, dasselbe durch Vertreter ausüben zu lassen. Schwierigkeiten, die zum Teil die Folge von einer von ihm nicht vorausgesehenen Gestaltung der Verhandlungen, zum Teil der Ausfluss eines gekränkten Ehrgeizes waren, veranlassten ihn thatsächlich des Rechtes sich zu begeben. Bestritten wurde deshalb dasselbe nie, auch von dem Herzog von Niederbayern nicht: ein bayerisch-böhmischer Kurstreit in vollem Sinne des Wortes d. h. ein Streit um die böhmische Kurstimme, beansprucht von Bayern, wurde nie geführt, wohl aber ein pfälzisch-bayerischer. Wenn Rudolf sich in seinen letzten Regierungsjahren veranlasst fühlte, seinem Schwiegersohne Wenzel von Böhmen ausdrücklich Erzamt und Wahlrecht urkundlich zu bestätigen[1]), so mag das geschehen sein, um Zweifel, die durch die Besprechungen auf dem Reichstag zu Augsburg entstanden sein mochten, als grundlose zu kennzeichnen. Thatsächlich hätte es der Anerkennung nicht bedurft; schon fünf bezw. vier Jahre vorher, am 16. April 1285, hatte der König von Böhmen durch Ausstellen eines Willebriefes die Funktionen eines Kurfürsten verrichtet.[2])

Herzog Heinrich von Niederbayern beschickte ebenfalls den Wahltag zu Frankfurt. Er beabsichtigte mit seinem Bruder gemeinsam, wie er es schon bei Richards Wahl im Jahre 1257 gethan, die pfalzgräfliche Stimme zu führen. Doch diesmal gelang es nicht. Sein Vorhaben scheiterte an dem Widerstand seines Bruders, der dieses Mal mit günstigem Erfolg sein Wahlrecht zu schützen wusste; ihm kam die Lage der Verhältnisse zu statten. Da der Böhmenkönig nicht in Funktion trat, drang er mit seiner Opposition gegen Heinrich leichter durch, indem man nun diesen, um die Siebenzahl zu ergänzen, unter die Wähler aufnahm. Dabei hatte Ludwig noch einen weiteren Vorteil. Da man, wenn Heinrich an der Pfälzer Stimme teilhatte, nur sechs Stimmen zählen konnte, übertrug man ihm ein Wahlrecht auf Grund des Herzog-

---

[1]) Eger 1289. März 4. und Erfurt 1290 Sept. 26. Böhmer, Reg. Rudolfs 142 nr. 980 u. 151 nr. 1076. Erben und Emler II, 634 f. nr. 1469 und 652 nr. 1515. Auffallend ist, dass Palacky nur ganz flüchtig die eine dieser Urkunden erwähnt, II, 1. 232 Anm. 292 mit dem Datum 25. September 1290. Vgl. Harnack 60.

[2]) Gerbert Crypta San Blasiana 117 not. [b]. Hädicke 46. Scheffer-Boichorst a. a. O. 502. Anm. 1. Rospatt 98 ff. lässt Wenzel schon im Jahre 1283 unter den Wahlfürsten erscheinen. Bei Erben und Emler ist die Urkunde nicht angeführt. Bei ihnen datiert der erste Willebrief Wenzels erst vom 4. Juni 1297 (II, 1204 nr. 2771.)

tums, ratione ducatus, und weil auch Ludwig Herzog von Bayern war, so stand ihm die Hälfte dieser Stimme zu. Doch der Fall stand vereinzelt da: sobald der Böhmenkönig wieder als Kurfürst fungierte, war die bayerische Kur wieder verschwunden.

III. Böhmens Stellung bei den Wahlen des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts bis zur Goldenen Bulle.

1291—1356.

Nie wurde denn auch bei den nächsten Wahlen das gute Recht des Böhmen angegriffen. Die Wahlgeschichte des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts zeigt vielmehr, welche hervorragende Rolle gerade der böhmische König unter den Kurfürsten einnahm.

Nach Rudolfs I. Tod erliessen Gerhard, Erzbischof von Mainz,[1]) und Ludwig, Pfalzgraf bei Rhein,[2]) die noch über das Recht der Berufung stritten,[3]) am 7. November bezw. 7. Dezember 1291 Einladungsschreiben zu einer Neuwahl. Sie waren an alle Kurfürsten gerichtet und sind gerade in ihrer Form an den König Wenzel von Böhmen erhalten. Wenzel war bei den Vorbereitungen zur Wahl sehr thätig und die Erfolge, die er dabei errungen, zeugen von seinem bedeutenden Einfluss.[4]) Nachdem er zunächst

[1]) Abgedruckt bei Scheffer-Boichorst a. a. O. 491 ff., der die Echtheit der beiden Schreiben nachgewiesen. Böhmer, Reg. (1246—1313) 364 (Reichss.) nr. 163 mit dem Datum 7. Sept. Erben und Emler II, 1197 nr. 2736.

[2]) Scheffer-Boichorst 493 f. Böhmer a. a. O. nr. 167. und Add. II, pag. XXXIX, wo er seinen Irrtum, als sei die Urkunde Goldastisches Fabrikat, zurücknimmt. Erben und Emler II, 1197 nr. 2738.

[3]) Scheffer-Boichorst 487—506 weist das Recht des Pfälzers, die Kurfürsten zu berufen, nach; dasselbe ging jedoch Ende des 13. Jahrhunderts schon für ihn verloren und blieb dann ausschliesslich in den Händen des Erzbischofs von Mainz.

[4]) Ueber die Wahl Adolfs ist zu vergleichen: F. W. C. Roth, Geschichte des römischen Königs Adolf I. von Nassau. Wiesbaden 1879. — L. Ennen, die Wahl des Königs Adolf von Nassau, Köln 1866. — O. Lorenz, Über die Wahl des Königs Adolf von Nassau. Wien 1867. (S.-B. d. Ak. Bd. 55.) — L. Schmid, die Wahl des Grafen Adolfs von Nassau zum römischen König. Wiesbaden 1870.

seinen ehemaligen Vormund, den Markgrafen Otto von Brandenburg, vertragsweise verpflichtet hatte,[1]) seine Stimme von der seinigen abhängig zu machen, ging er mit dem Herzog Heinrich von Sachsen, Albrecht, eine ähnliche Verabredung ein.[2]) Im Oktober hatte Wenzel in der Nähe von Eger, bei einem »Eremiten im Wald«, eine Zusammenkunft mit dem Pfalzgrafen Ludwig, deren Ergebnis ein Schutz- und Trutzbündnis war.[3]) Nach Palackys Ansicht wurde damals über die kommende Wahl nicht verhandelt.[4]) Das scheint mir unwahrscheinlich. Wenzel, der sich gerade um diese Angelegenheit so eifrig bemühte, der nach allen Seiten hin Verbindungen deswegen anknüpfte, wird die Gelegenheit kaum haben vorüber gehen lassen, ohne wenigstens den Versuch zu machen, Ludwigs Absichten kennen zu lernen. Möglich, dass er bei ihm kein williges Gehör für seine Vorschläge gefunden, da jener ein treuer Anhänger der Habsburger war. Für deren Kandidaten, Albrecht von Oesterreich, einen Sohn Rudolfs, trat denn Ludwig auch ein, während Wenzel dessen Wahl zu hintertreiben suchte.[5]) Trotzdem ist es doch sehr wohl denkbar, dass beide bei ihrem Zusammentreffen eine so wichtige Frage, wie die Königswahl, nicht unberührt liessen. Die Möglichkeit war doch nicht ausgeschlossen, dass der eine oder der andere seinen nunmehrigen Freund und Verbündeten auf seine Seite zu ziehen vermochte. Der Versuch wird jedenfalls gemacht worden sein. Wie dem auch sei, deutlich ist aus den beglaubigten Verträgen mit Brandenburg und Sachsen zu erkennen, dass Böhmen jetzt ungefähr dieselbe Rolle übernommen, wie sie bei Rudolfs Wahl der Pfälzer gespielt: er war die Seele der vorbereitenden Bewegungen.

---

[1]) Palacky II, 1. 369. Note 438. Es ergiebt sich dies aus einer Urkunde Albr. v. Sachsen, bei Erben und Emler II, 668 f. nr. 1557. S. nächste Anm.

[2]) Erben und Emler II, 668 f. nr. 1557. Böhmer Reichss. 166. Palacky a. a. O.

[3]) Böhmer, Reg. Adolfs 157 und Add. I, 402 (Reichss.) nr. 367. „in Nemore apud Heremitam" (zwischen Eger und Waldsassen). Koch und Wille 74 nr. 1250. Erben und Emler II, 667 f. nr. 1554

[4]) Palacky II, 1. 309. Koch und Wille a. a. O. bemerken ausdrücklich: „wobei auch über die Königswahl verhandelt wurde."

[5]) Wenzel hatte sich mit seinem Schwager Albrecht auf einer Zusammenkunft im Frühling des Jahres 1291 entzweit, und war deshalb jetzt, trotzdem es der Wunsch seines Schwiegervaters Rudolf war, gegen dessen Wahl. Palacky II, 1. 368. und Anm. 437.

Bei dem Wahlakte selbst erschien Wenzel nicht[1]), doch schickte er genügend bevollmächtigte Vertreter nach Frankfurt.[2]) Diese, an ihrer Spitze Bernhard von Kamenz, Probst von Meissen, übertrugen die Stimme ihres Königs auf den Erzbischof Gerhard von Mainz[3]): ein Verfahren, welches den Schluss gestattet, dass Wenzel über die Absichten des Mainzer Kirchenfürsten gut unterrichtet war. Die Bemerkung Palackys, die er allerdings nicht belegt[4]), dass eben jener Bernhard von Meissen mit Gerhard schon vor der Wahl eine Besprechung über die Person des Kandidaten gehabt, gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit. Am 5. Mai 1292 wurde Adolf von Nassau zu Frankfurt gewählt.

Sechs Jahre nach der Erhebung Adolfs, bei der er selbst mitgewirkt, gab Wenzel als Kurfürst seine Zustimmung zu dessen Absetzung.[5]) In seiner Residenz war die erste Anregung hierzu, wie zur Wahl seines Schwagers Albrecht gegeben worden.[6]) Am 2. Juni 1297 hatten sich zu Prag zur Krönungsfeier unter zahlreichen anderen Grossen drei Kurfürsten, die von Mainz, Sachsen und Brandenburg, zusammengefunden.[7]) Hier in Prag wurden bei diesem Anlass von ihnen und Wenzel des Reiches missliche Zustände, die Unfähigkeit Adolfs, Ordnung und Frieden zu wahren, besprochen und so der Anstoss zur gewaltsamen Entfernung des-

[1]) Böhmer, Reg. Imp. III, 156 ff.

[2]) Die Boten des Böhmenkönigs waren Bernhard von Kamenz, Probst der Kirche zu Meissen; Hermannus, wie die Urkunde — bei Erben und Emler II, 1189 nr. 2740 — hat, dürfte wohl stehen statt Heymannus; gemeint wäre dann Heymannus (Heinco, Heinico, Heinrich) de Dubá, der als summus camerarius 1292 Juni 30 mit Bernhard und den beiden anderen Abgesandten Albert und Tobias zusammen genannt wird (cf. Erben u. Emler II, 679 nr. 1579). Palacky, II, 1. 370, nennt statt seiner Hynek von Lipa, dieser kann es nicht sein, da er nicht summus cammerarius, Oberstlandkämmerer, sondern summus marescalcus, Oberstlandmarschall, war und erst im Jahre 1297 zum ersten Male genannt wird. (cf. Erben und Emler II, 1200. Index pers. et rer. s. v. Heinricus); Albertus de Seeberg, Burggraf von Kadan, Marschall des Königreichs Böhmen, und endlich Tobias von Bechyne (Bechingen), Burggraf von Vroburg (Hluboka, Frommenberg). Aufgezählt sind sie in einer Urkunde vom 10. Mai 1292, worin Gerhard bestätigt, dass sie ihm die Stimme Wenzels übertragen hatten.

[3]) Erben und Emler II, 1198 nr. 2740.

[4]) Palacky, a. a. O. 369.

[5]) Böhmer, 371 (Reichss.) nr. 236.

[6]) Palacky II, 1. 377.

[7]) Palacky II, 1. 374 f. 377.

selben vom Throne gegeben.[1]) Hier wurde seine Absetzung beschlossen. Ausersehen für den römischen Thron war Rudolfs Sohn, Albrecht, der ja schon im Jahre 1291 von einer Partei als Kandidat aufgestellt worden war. Wenzels Gemahlin war es in der Zwischenzeit gelungen, diesen mit ihrem Bruder auszusöhnen. Albrecht wusste sich für den Dienst, den ihm sein Schwager leistete, indem er für ihn einzutreten versprach, dankbar zu erzeigen. Bevor er gegen Adolf von Nassau zu Felde zog, hatte er in Wien eine Zusammenkunft mit seinem königlichen Schwager.[2]) Von grösster Bedeutung waren die Versprechungen, welche hier Albrecht am 14. März 1298 Wenzel machte.[3]) Er bestätigte zunächst alle Privilegien Böhmens und sprach Wenzel »und dessen Erben von allen vasallitischen Leistungen gegen das Reich und von aller gebotenen Teilnahme an Kriegszügen sowie an Reichs- und Hoftagen« frei.[4]) Schon früher waren die Böhmenkönige in ähnlicher Weise begünstigt worden. Friedrich II. hatte in den Jahren 1212 (Sept. 26) und 1216 (Juli 26) Ottokar I. und seinen Sohn Wenzel I. von dem Besuche der kaiserlichen Hoftage falls sie nicht zu Bamberg oder Nürnberg gefeiert würden, entbunden, ihnen ausserdem freigestellt, für den Fall einer Romfahrt entweder 300 Mann zu stellen oder sich mit 300 Mark Silber freizukaufen.[5]) Durch Albrecht hatte jetzt diese Begünstigung eine weite Ausdehnung erhalten, indem er sie auf jeden Kriegszug und auf jeden Hof- und Reichs-

[1]) Zur Wahl Albrechts vgl. G. Droysen, Albrecht I. Bemühungen um die Nachfolge im Reiche Leipzig 1862. — W. Preger, Albrecht von Oesterreich und Adolf von Nassau. Leipzig 1869. — J. F. A. Mücke, Albrecht I. von Habsburg. Gotha 1866

[2]) Böhmer 370 (Reichss.) nr. 222. Palacky a. a. O.

[3]) Böhmer a. a. O 224 glaubt, dass die Urkunde schon im Februar ausgestellt sei. (Kopp III, 1. 248 Anm. 5 und Lorenz, Deutsche Geschichte II, 630 setzen sie auf den 12. Februar), da Albrecht schon am 7. und 9. März in Wels stehe. Im Widerspruch damit behauptet er aber — Reg. Albrechts 195 — dass er Wien erst nach der Mitte des März verliess. Erben und Emler II, 768 nr. 1785 haben den 14. März. Vgl. Harnack 75. Anm. 2.

[4]) Böhmer, a. a. O. nr. 224. Palacky, a. a. O. 378. Erben und Emler, a. a. O.: „. . . ordinantes ac statuentes harum serie, ut andicti rex et heredes ac successores eius ad nullam nostram vel successorum nostrorum regum seu imperatorum Romanorum expedicionem, convocacionem, curiam seu colloquia generaliter vel specialiter iudicenda, quocumque et ubicumque et procumque negocio sive causa iussi vel requisiti aut irrequisiti personaliter venire vel nuncios aut homines aliquos mittere de cetero aliquatenus teneantur."

[5]) Böhmer, Reg. Imp. V, 1. 175. nr. 671; 212 nr. 874. Palacky, II, 1. 74 f. Huill.-Bréh. I, 216. Erben und Emler, I, 247 f. nr. 531.

tag, ja auf jede Versammlung, wo des Reiches Wohl und Wehe berathen werden sollte, ausdehnte, ohne Unterschied, welcher Gegenstand zur Besprechung gelangte. Es ist bekannt, dass die Könige von Böhmen in den nächsten Jahrhunderten nie oder doch nur äusserst selten irgend welche Versammlung der Reichsstände besuchten oder beschickten. Nicht einmal an den Kurfürstentagen nahmen sie teil. Es kam so weit, dass sich mit der Zeit die Ansicht ausbildete, sie seien überhaupt nicht dazu berechtigt[1]; gestattet sei ihnen nur auf den Wahltagen zu erscheinen. Erst im Jahre 1708 wurde von Kaiser Joseph I., als Kurfürsten von Böhmen, in feierlicher Versammlung diesen das Recht des Sitzes und der Stimme auch auf Kurfürstentagen zugesprochen.[2] Man hat diese Erscheinung des Fernbleibens des Böhmen von derartigen Kollegialtagen, zu denen die Kurfürsten durch die Goldene Bulle zu kommen verpflichtet waren,[3] verhältnissmässig wenig beachtet oder, wenn man darauf aufmerksam wurde, keine Erklärung dafür finden können. Möglich ist, dass das Diplom Albrechts I. diese giebt: gestützt auf dasselbe konnten die Böhmen ihre Teilnahmslosigkeit, wo es galt mit Rat und That für das Reich einzutreten, motivieren.[4]

Wenzel versprach in Erwiderung dieser Gunstbezeugungen Albrecht zum römischen König erwählen zu wollen. Da er selbst auf dem Wahltage nicht erscheinen konnte, bevollmächtigte er am 21. Februar 1298 den Erzbischof Gerhard von Mainz, seine Stimme, auf Albrecht lautend, in Frankfurt bei dem Wahlakte zu führen.[5] Am 1. Mai berief Gerhard die Fürsten auf den 15. Juni nach Mainz zu einer Vorberatung.[6] Auch hierzu hatte Wenzel den

[1]) Giovanni, erläut. Germ. princeps (herausgegeben von Dr. H. v. Finsterwald) 822: „Bey nahe seit 200 Jahren her waren die Könige von Böhmen nur allein bey den Römischen Königs-Wahlen mit erschienen . . .“ — Handlung von der Welt Alter 34: „Der König in Böhmen hat keine Stimm unnd Session in Reichs-Versammlungen, ausser in der Wahl eines Kaisers.“ Vgl. dazu: Leibniz, Politische Reichshändel 24. Urbanus, de S. R. I. electoribus 20 thes. IX. — Linck, de comitiis electoralibus, thes. I, IX, X und XIV. — v. Hees, de renovato R. Imp. et R. Boh. nexu 38. III. § IV. — Walpott, de Electorum iuribus 68 cap. V.

[2]) Schmauss, Corp. iur. publ. Pars II, 1133 ff.

[3]) GB. cap. XII. Bei Harnack 224 f.

[4]) Über den Besuch der Kurfürstentage von seite Böhmens wird der zweite Teil eingehender handeln.

[5]) Böhmer a. a. O. nr. 225. — Palacky erwähnt davon nichts; auch Erben und Emler haben die Urkunde nicht registriert.

[6]) Böhmer a. a. O. nr. 231. Palacky, Formelbücher 235. Erben u. Emler II, 773 nr. 1797: „tractaturi et ordinaturi de turbationibus et defectibus regni.“

Mainzer mit seiner Vertretung betraut. Das Ergebnis dieser Besprechung war vorauszusehen: am 23. Juni wurde Adolf von Nassau für abgesetzt erklärt[1]) und am 27. Juli Albrecht auf den Thron erhoben.[2]) Die in Frankfurt anwesenden Fürsten teilten dem Pabste das Ergebnis der Wahl mit. Wenzel folgte dem Beispiele seiner Mitkurfürsten erst am 16. November; in dem Schreiben, welches er an Bonifaz VIII. richtete, betonte er noch ausdrücklich, dass er in Betreff der Wahl mit den übrigen Kurfürsten ganz einer Meinung gewesen und derselben zustimme.[3])

Die Wahl Heinrichs VII. bietet, was die böhmische Stimme betrifft, einige Komplikationen. Nach Wenzels III. frühem Tod[4]) war Albrechts Sohn Rudolf I. von diesem auf den Thron Böhmens gesetzt worden.[5]) Auch seine Regierung war von kurzer Dauer. Schon neun Monate nach seiner Wahl, die im Oktober 1306 stattgefunden, starb er.[6]) Damit kam für das Königreich eine trübe Zeit, eine Zeit innerer und äusserer Unruhen und Kämpfe. Die böhmischen Magnaten hatten in stürmischer Versammlung Herzog Heinrich von Kärnthen zum König gewählt.[7]) Dagegen erhob sich der römische König Albrecht, um seinen Söhnen den Weg auf den böhmischen Thron zu ebnen. Doch er erlebte den Ausgang des Kampfes nicht. Am 1. Mai 1308 fiel er durch die Mörderhand seines eigenen Neffen Johann. Als nach seinem Tode eine Neuwahl vorgenommen wurde, war Böhmen nicht unter den Wählern.[8])

---

[1]) Phillips, Königswahlen (SB. d. Wiener Ak. 26), 157. Vgl. Domeier, die Absetzung Adolfs von Nassau. Berlin 1889.

[2]) Böhmer, Reg. Albrechts 193.

[3]) Böhmer a. a. O. (Reichss.) 241. Erben und Emler II, 783 nr. 1822. Wenn diese (II, 777 nr. 1808 und 1809) das Regest aufgenommen haben, dass die Kurfürsten: „inter quos Wenceslaus, rex Boemiae nominatur" dem Pabste die Wahl angezeigt hätten, so ist das ungenau. Wenzel hatte seine Urkunde erst in Nürnberg, die anderen Kurfürsten schon in Frankfurt ausgestellt. Im November war in Nürnberg grosser Hoftag, auf dem Wenzel als Schenke funktionierte. (Vgl. Böhmer a. a. O. 204).

[4]) Am 4. Aug. 1306 wurde er, der letzte Premyslide, ermordet. Böhmer, a. a. O. 246. Palacky II, 1. 406.

[5]) Böhmer a. a. O.

[6]) Palacky II, 2. 55.

[7]) Die Wahl fand statt am 15. Aug. 1307. Vgl. Palacky II, 2. 57.

[8]) Böhmer a. a. O. 252 ff.

Heinrich von Kärnthen, der sich noch in Böhmen behauptete, war zur Wahl eingeladen worden.[1]) Von verschiedenen Seiten aus wurde dann auch der Versuch gemacht, seine Stimme zu gewinnen. Am 28. Mai warb der französische König Philipp für seinen Bruder Karl von Valois, der für den deutschen Thron ausersehen war, um Heinrichs Gunst.[2]) Im Juni erschien in Prag als Abgesandter des Pfalzgrafen Rudolf der Ritter Witigo Bucher, um für seinen Herrn des Böhmen Stimme sich zu sichern. Etwas später endlich wandte sich noch Peter von Mainz durch Hugo Viricus aus Strassburg an Heinrich mit der Bitte, seinen Kandidaten, den Grafen Heinrich von Luxemburg, zu unterstützen.[3]) Alle drei Bewerber erfuhren das gleiche Schicksal: sie wurden abgewiesen. Heinrich erklärte dadurch, dass er in die Wahlverhandlungen überhaupt nicht eingreifen wolle. Die Sache war ihm so gleichgültig, dass er auf die Ausübung dieses wichtigsten Rechtes verzichtete. Für ihn war das allerdings fast eine Notwendigkeit. Seine Ansprüche auf den böhmischen Thron waren gerade vom deutschen Reiche als unberechtigte abgewiesen worden. Wenn er nicht gerade durch seine Stimme sich Anerkennung erkaufen wollte, hatte er immer von einem römischen König Gefahr zu erwarten. Abgehalten wurde er auch durch die unruhigen Verhältnisse in seinem Königreich. Allenthalben gährte es im Inneren des Landes. Allerdings war die Partei, die mit seiner Regentschaft unzufrieden war, in der Minderheit. Aber sie konnte, wenn er unvorsichtig handelte, sich mit einem Male vergrössern. Die Leute, welche ihn erhoben, vertraten den Standpunkt der böhmischen Patrioten, sie waren Gegner des Deutschtums. Wenn er daher jetzt in die Verhältnisse des deutschen Reiches eingriff, so konnte er seine Anhänger von sich abwendig machen. Sie werden Heinrich zu bestimmen gewusst haben, die Interessen des Reiches nicht zu den seinen zu machen, sich von jeder Berührung mit demselben fern zu halten und dadurch die Kluft zwischen Böhmen und dem römischen Reiche zu erweitern und eine vollständige Lostrennung von demselben womöglich herbeizuführen. Diese Gesichtspunkte werden

[1]) Die Einladungsschreiben erliess Peter von Aspelt, Erzbischof von Mainz, im Mai 1308. Vgl. Heidemann, P. v. A. als Kirchenfürst und Staatsmann, 73 und Anm. 99. Zuerst berief er eine Vorversammlung nach Rense ein. Dass Böhmen geladen, ergiebt sich aus den Unterhandlungen Peters mit ihm.

[2]) Heidemann a. a. O. 74. 75. Böhmer, Reg. Hein. VII., 253

[3]) Heidemann a. a. O. 75.

Heinrich veranlasst haben, der an ihn ergangenen Einladung [1]) keine Folge zu leisten. So fand denn die Wahl am 27. November 1308 in Anwesenheit von sechs Kurfürsten, die in ihrem Votum einig waren, statt. [2])

Auf die Ausübung des Wahlrechtes hatte dieser einmalige Verzicht keine nachteiligen Folgen. Wenn Heinrich der Besetzung des deutschen Königsthrones völlig teilnamslos gegenüber stand, so entfaltete sein Nachfolger Johann von Luxemburg, ein Sohn des 1308 gewählten Heinrichs VII., nach seines Vaters Tod eine um so regere Thätigkeit. Fast ein ganzes Jahr lang weilte er ausserhalb Böhmens, das er unter der Verwesung des Erzbischofs von Mainz zurückgelassen, um seine Nachfolge im Reich bei den Wahlfürsten zu betreiben. [3]) Seine Partei ergriffen denn auch die Erzbischöfe von Mainz und Trier. [4]) Doch fand die Kandidatur Johanns keinen Anklang bei den übrigen. Zu dieser Ueberzeugung

---

[1]) Heidemann, die Königswahl des Grafen Heinrich von Luxemburg, Forsch. XI, 48, glaubt, dass Heinrich die Beteiligung abgelehnt mit der Motivierung, er sei noch nicht als böhmischer König gekrönt und besitze deshalb das Wahlrecht noch nicht. — Barthold, Römerzug Heinrichs 309, ist der falschen Ansicht, „dass der vermeintliche König von Böhmen gar nicht zur Wahl eingeladen war". Der Erzbischof von Mainz verhandelte doch mit Böhmen über die Wahl, erkannte also Heinrich als Kurfürst an und musste ihn demgemäss auch zu derselben berufen haben. Wenn Barthold diese Unterlassung durch französischen Einfluss zu erklären sucht, wird das ebenfalls durch die Verhandlungen Philipps mit Heinrich widerlegt. Auch Palackys Vorwurf — II, 2. 73 —, den er den Kurfürsten macht, weil sie „unter dem Vorwande, dass Heinrich von Kärnthen exkommuniziert und noch nicht vom Reiche belehnt sei, keinen Bedacht auf die böhmische Stimme genommen" hätten, ist ungerechtfertigt.

[2]) Böhmer a. a. O 252 und Reichss. 376 nr. 278. — Von einem Versuche von seiten Bayerns, an der Wahl teilzunehmen, ist nichts zu bemerken, und doch wäre jetzt, wenn wirklich die Verdrängung der Böhmen aus dem Kurkolleg Ziel der Bayern gewesen wäre, die Gelegenheit günstiger denn je gewesen. Sicher hätten die anderen Kurfürsten den Herzog von Bayern dem Reichsfeind Heinrich vorgezogen; auch einen Protest Böhmens hätte man nicht zu fürchten gehabt, da dieses ja gar nicht vertreten war. Doch der Versuch wurde nicht gemacht, sicher auch ein Beweis, dass eine Ausschliessung Böhmens von seite Bayerns nie beabsichtigt war. Vgl. Lorenz, Wahl Rudolfs von Nassau. Sitzg.-Ber. der Wiener Ak. Bd. 55, 238 ff.

[3]) Palacky II, 2.

[4]) Im September 1313 hatten die drei rheinischen Erzbischöfe bei Coblenz eine Besprechung, der auch böhmische Abgeordnete beiwohnten. Doch kam eine Einigung nicht zustande. Sie wird an dem Widerspruch des Kölners gescheitert sein, der schon im Jahre vorher — 1312. Nov. 22. — mit dem Pfalzgrafen einen Vertrag geschlossen hatte, dahin gehend, dass sie nach Heinrichs

gelangten die beiden Kurfürsten, die bisher für Johann eingetreten, auf der Fürstenversammlung zu Rense, Anfang Juni 1314.[1]) Kurze Zeit beabsichtigte Johann, mit Waffengewalt sein Ziel zu erkämpfen, doch schon Mitte Juli brach er seine Bewerbungen ab.[2])

Es galt nun zunächst einen anderen Kandidaten ausfindig zu machen. Bereits im Dezember des verflossenen Jahres hatten die beiden wittelsbachischen Brüder Rudolf von der Pfalz und Ludwig von Bayern den Erzbischof von Mainz dazu zu bewegen gesucht, dass er einen von ihnen zum König vorschlage und für ihn eintrete.[3]) Damals war Peter für das Anerbieten nicht zugänglich gewesen; jetzt aber, nachdem sich des Böhmenkönig Wahl als unmöglich durchführbar erwiesen, erinnerte er sich desselben und trat mit Trier und Böhmen für Ludwig ein, dem auch Sachsen und Brandenburg sich bald zuwendeten. Der Pfalzgraf dagegen war längst wieder zu dem Habsburger zurückgekehrt[4]) und bestand mit dem Erzbischof von Köln auf der Wahl Friedrichs von Österreich. Der Wahltag war auf der Vorbesprechung zu Rense auf den 19. Oktober festgesetzt worden.[5]) Zwei Parteien standen sich gegenüber; es war zu erwarten, dass sie sich nicht einigen würden. Mit bewaffneter Macht rückten die Kurfürsten gen Frankfurt, so gleich zeigend, dass sie mit Leib und Leben für ihren Kandidaten eintreten würden. Ludwigs Anhänger gingen in die Stadt, die Gegner derselben blieben in Sachsenhausen und wählten hier am 19. Oktober Friedrich von Österreich mit den Stimmen Kölns und der Pfalz. Sie selbst rechneten sich allerdings noch eine sächsische und eine böhmische Stimme zu. Doch waren beide Prätendenten des Kurrechtes, welche auf ihre Seite sich geschlagen, weil sich dort für sie sichere Aussicht bot, mitwählen zu dürfen, nicht befugt, Wahlrecht zu üben.[6]) Die böhmische Stimme masste sich der

---

Tod den Österreicher Friedrich wählen wollten (Böhmer, Wahlakten 234 nr. 1.). Beide hielten an diesem Kandidaten — der Pfälzer mit kurzer Unterbrechung — fest. Im Oktober kamen Peter und Johann in Würzburg noch einmal zusammen und hier scheint man sich auf die Person Johanns geeinigt zu haben. Vgl. Böhmer a. a. O. 234 und 235. Palacky II, 2. 108. Heidemann, Peter von Aspelt 76 f.

[1]) Palacky a. a. O. 109 f. Heidemann 215 n. Anm. 387.

[2]) Heidemann 216 f. 219.

[3]) Böhmer 235 nr. 5 Schunck, Cod. dipl. 190 ff. nr. 78.

[4]) Böhmer 235 nr. 7. Vgl. oben S. 54. Anm. 4.

[5]) Böhmer 236.

[6]) Böhmer, Reg. Friedr. 164. Palacky II, 2. 111.

vertriebene König von Böhmen, Herzog Heinrich von Kärnthen, an. Doch umsonst, »er handelte hier in Sachsenhausen nur als eine Marionette, welche von der österreichischen Partei in die Scene geführt wurde.« [1]) Die übrigen fünf Kurfürsten, unter ihnen Johann von Böhmen, wählten am folgenden Tage in der Bartholomäuskirche zu Frankfurt ihrerseits Ludwig, Herzog von Bayern, zum römischen König. [2]) Kurze Zeit nach seiner Erhebung bestätigte Ludwig die Privilegien des Böhmenkönigs und entschädigte ihn für seine Bemühungen um die Wahl. [3])

Dreissig Jahre hatte Ludwig den deutschen Thron schon inne, als zum ersten Male der Name seines späteren Nachfolgers im Zusammenhang mit einer Neubesetzung des römischen Königsstuhles genannt wurde. Ludwigs Regierung war eine ausserordentlich bewegte; beständig im Kampfe mit Pabst und Fürsten liegend, hatte die Unzufriedenheit sich endlich so gesteigert, dass man begann, an seine Absetzung und an die Wahl eines Würdigeren zu denken. Im Jahre 1344 schon begannen solche Bewegungen sich bemerkbar zu machen. Die Stände kamen in jenem Jahre mehrmals, zu Frankfurt, Rense und Bacharach, zusammen. [4]) Sie wollten dem Reich in Markgraf Karl von Mähren, dem Sohne Johanns von Böhmen, dem einstigen Rivalen Ludwigs einen neuen Herrscher geben. Dass der Vater sich eifrig bemühte, den Plan zur Wirklichkeit zu machen, ist denkbar. Aber so bald sollte er seinen Wunsch noch nicht erfüllt sehen. Noch vergingen zwei Jahre bis zur Wahl. Johann hatte inzwischen in eifrigen Verhandlungen [5]) den Pabst für seinen Sohn zu gewinnen gewusst. Gemeinsam mit Klemens VI, sicherte er sich dann auch allmählich die Stimmen der Kurfürsten: auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Trier sass ein Oheim Karls, Balduin von Luxemburg; auf ihn konnte man sicher zählen; auf Pfalz und Brandenburg wurde keine Rücksicht genommen, da über beide der Kirchenbann verhängt war. [6]) Mainz, Köln und Sachsen wusste sich Johann zu sichern. Am 20. Mai

---

[1]) Heidemann, Peter v. Aspelt 225.

[2]) Böhmer, Reg. Ludwigs 1.

[3]) Böhmer a. a. O. 2. nr. 26. Johann verkündete die geschehene Wahl den Wetterauischen Städten. Böhmer, Cod. dipl. Moeno-Francf. 408.

[4]) Vgl. Palacky II, 2. 257.

[5]) Vgl. Werunsky, I, 422 ff. Böhmer, Reg. Johanns von Böhmen 210 ff.

[6]) Dudík, B., Mährens allgemeine Geschichte XII, 2. 447. Werunsky a. a. O. Palacky II, 2. 265.

1346 konnte der Erzbischof von Mainz endlich die Einladungen zur Wahl ergehen lassen.[1]) Gegen sonstigen Gebrauch wurde diesmal Rense als Ort der Versammlung bestimmt. Vielleicht sollte, wie das allmählich sich eingebürgert hatte, vorerst nur eine Besprechung dort stattfinden; dann, als man sich einig sah in der Person des zu Kürenden, nahm man wohl die Wahl gleich vor: am 11. Juli 1346 wurde Karl durch die Stimmen von fünf Kurfürsten zum römischen König erwählt.[2])

Karl IV. behauptete sich, trotz verschiedener Versuche der bayerischen Partei, ihm einen Gegenköng zu setzen, in seiner Stellung und fand bald allgemeine Anerkennung.[3]) Seinen Wählern erzeigte er sich durch Bestätigung der alten und Verleihung neuer Sonderrechte dankbar. In ganz hervorragender Weise sorgte er für sein Stammland Böhmen. Er erneuerte die Privilegien des Königreiches, die Friedrich II., Rudolf I., Albrecht I. und andere römische Könige ihm verliehen.[4]) Von der Kaiserkrönung zurückgekehrt, entfaltete er in Böhmen eine rege Thätigkeit als Gesetzgeber: einen geordneten Rechtszustand hier zu begründen, war sein Streben. »Er folgte dann dem innersten Triebe seines Herzens, den Forderungen eines auf friedliche organische Reformen, auf Regel und Methode dringenden Geistes.«[5]) Nachdem er in Böhmen auf dem Landtage zu Prag im Jahre 1355 den Grundstein zu diesem Werke

---

[1]) Böhmer, Wahlakten und Reichss. 242 nr. 79. Bodmann Cod. epist. Rud. Auct. II, 382 f. nr. 25. Dudík a. a. O. 434.

[2]) Böhmer a. a. O. 242., Reg. Ludwigs 157.; Reg. Johanns 213; Böhmer-Huber, Reg. Karls IV., I, 22 nr. 233 b. (Reichss.) I, 524 nr. 6. — Dudík a. a. O. 447. — Werunsky a. a. O. — Karl selbst verkündet seine Wahl der Stadt Strassburg (Wenker, App. et Instr. Arch. 201 nr. 31. Böhmer-Huber I, 22 nr. 234) u. d. Grafen von Zollern (Böhmer-Huber I, 22. nr. 235). Die Meldung an den Pabst machte Balduin von Trier (Böhmer-Huber [Reichss.] a. a. O.), der auch seinerzeit mit den Vorbereitungen zur Wahl von Klemens VI. beauftragt worden war. (Böhmer, Reg. Klemens 233 nr. 191).

[3]) Für die böhmische Stimme kommen natürlich die Wahlen der Gegenkönige, Eduards von England — 1348. Jan. 10. (vgl. Böhmer-Huber I, 528 [Reichss.] nr. 32 a) — und Günthers von Schwarzburg — 1349. Jan. 1. (vgl. Böhmer-Huber a. a. O. nr. 68. 69. K. Janson, das Königtum Günthers von Schwarzburg 1. Teil. Leipzig 1880) — nicht in Betracht, da ja Karl IV. selbst Inhaber derselben war.

[4]) Prag 1348. April 7. Böhmer-Huber, Reg. Karls I. 54. nr. 643—654. Palacky II, 2. 297 f.

[5]) Palacky II, 2. 338.

gelegt, wandte er sich nach Deutschland, um hier zu organisieren und zu ordnen. Vor allem ging er an eine Regelung der Königswahl. Zu oft schon war diese Veranlassung zu schweren Kämpfen gewesen, die einzelne Familien wie das ganze Reich in Aufregung erhielten. Dem wollte er durch Aufstellung bestimmter Formen und Vorschriften, die genauestens eingehalten werden mussten, vorbeugen. So entstand eine Sammlung von gesetzlichen Bestimmungen über Rechte und Pflichten der sieben Kurfürsten, die zusammengefasst werden unter dem Namen der Goldenen Bulle.[1]) Auch bei Erlass dieses Gesetzes gedachte Karl vor allem Böhmens.[2]) Wenn sich Karl auch hierbei etwas von Egoismus leiten liess, wenn es sein besonderes Ziel und Streben war, seinem Hause Glanz und Macht zu erwerben, wenn er diese dadurch zu mehren suchte, dass er dem Kurfürsten von Böhmen die erste Stelle im Siebenerkolleg einräumte: ganz ohne historische Grundlage und Berechtigung war diese ausserordentliche Bevorzugung Böhmens nicht. Gerade Böhmen hatte sich, wie die Geschichte der Wahlen Adolfs, Albrechts, Ludwigs und Karls klar und deutlich zeigen, eine Stellung unter den übrigen Kurfürsten zu gewinnen gewusst, die es stets an erster Stelle unter den weltlichen Wählern erscheinen liess. Seine Bedeutung war von Wahl zu Wahl gestiegen; an den König von Böhmen wandte man sich zuerst, um seine Gunst bewarb man sich vor Allem. Wenn daher Karl IV. Böhmen in hervorragender Weise auszeichnete, so gab ihm die Geschichte das Recht dazu.

Vielfach herrschte noch über das Kurrecht des Böhmen Unklarheit. Die Ansicht, nur bei Stimmengleichheit, also nur bei Zwiekuren, komme ihm die Befugnis, durch seine Stimmabgabe

---

[1]) Eine Zusammenstellung der neueren Litteratur findet sich bei Harnack 140. Anm. 1.

[2]) Schon einige Zeit vorher hatte Karl, jedenfalls sich schon mit dem Gedanken eines allgemein befriedigenden Wahlgesetzes tragend, in Verträgen mit den wittelsbachischen Brüdern die Kurstimme, welche auf dem böhmischen Lande haftete, zu sichern gewusst. Es verzichteten feierlich auf jeden Anteil und Anspruch auf dieselbe am 1. August 1254 Markgraf Ludwig von Brandenburg, am 9. März 1255 Herzog Stefan und endlich am 3. Dezember 1255 Ludwig der Römer und Otto. — Vgl. Böhmer-Huber I, Reichss. nr. 202. 230. 243. — Harnack 139. — Diese auffallende Erscheinung wird wohl durch die staatsmännische Klugheit und Vorsichts Karls, der, in Erinnerung an die Wahl Rudolfs I., jeden auch noch so unbegründeten Zweifel an dem Rechte Böhmens beseitigt wissen wollte, zu erklären sein.

die Entscheidung zu treffen, zu, war weit verbreitet.[1]) Ihr trat Karl entgegen, wenn er nunmehr ausdrücklich betonte, dass der Böhme der erste der weltlichen Wähler sei, dass er nach Trier und Köln an dritter Stelle sein Votum abzugeben habe.[2]) In derselben Folge rangiert er bei allen Festlichkeiten; sind bei solchen irgend ein anderer König oder die römische Königin resp. Kaiserin anwesend, so steht er selbst diesen voran.[3])

Um den Streitigkeiten innerhalb der Familie eines Kurfürsten, wie sie häufig vorgekommen, wenn mehrere männliche Mitglieder vorhanden waren, für immer ein Ende zu setzen, proklamierte Karl die Unteilbarkeit der Kurländer,[4]) von denen das Kurrecht nicht zu trennen ist,[5]) und ordnete die Erbfolge nach dem Rechte der Erstgeburt.[6]) Im Falle der Erledigung eines Kurlandes durch das Aussterben einer Linie steht dem König allein das Recht der Wiederbesetzung zu: nur Böhmen ist hiervon ausgenommen. Von alters her ein Wahlkönigtum soll auch in Zukunft den böhmischen Ständen das Recht, nach eigenem Gutdünken einen König auf den Schild zu erheben, nicht benommen werden,[7]) ein Zugeständnis, das in hohem Grade Unabhängigkeit vom Reich gestattete.

---

[1]) Vgl. Harnack 61. Waitz Forsch. XIII, 209 f. Goldast, de Reg. Boh. iur. Lib. III, 291 ff. Allerdings wurde dieselbe, trotz der Bestimmungen der G.-B. nicht ganz verdrängt. Wenn Harnack 76 betont, dass noch im Jahre 1344 sich Vertreter derselben gefunden, so ist das nicht auffallend. Selbst im Jahre 1519 war selbst der damalige Inhaber der böhmischen Stimme dieser Meinung. Vgl. Acta Domiciana V, 26 ff. nr. 29 ff.

[2]) Goldene Bulle (G.-B.) cap. IV., bei Harnack 216: „primo quidem interrogabit a Treverensi archiepiscopo, . . . secundo a Coloniensi archiepiscopo . . ., tercio a rege Boemie, qui inter electores laycos ex regie dignitatis fastigio iure et merito obtinet primaciam."

[3]) G.-B. cap. VI., bei Harnack 218: „. . . . rex Boemie in celebratione curiarum huiusmodi in omnibus et singulis locis et actibus antedictis quemcumque regem alium, quacunque eciam singulari dignitatis prerogativa fulgentem . . . immutabiliter antecedat . . ." und cap. XXVI., bei Harnack 239: „Imperatrix vero vel regina Romanorum et eciam post regem Boemie, qui imperatorem immediate subseqnitur . . . procedat."

[4]) G.-B. cap. XXV, bei Harnack 237 f.

[5]) G.-B. cap. XX, bei Harnack 232 f.

[6]) G.-B. cap. VI', bei Harnack 218 ff.

[7]) G.-B. cap. VII, 2., bei Harnack 219: „Si vero aliquem ex huiusmodi principatibus ipsorum imperio sacro vacare contingeret, tunc imperator seu rex Romanorum . . de ipso providere debebit et poterit, salvis semper privilegiis . . . regni nostri Boemie super electione regis in casu vaca-

Auf zwei glänzenden Reichstagen, im Januar und im Dezember des Jahres 1356, zu Nürnberg und zu Metz waren die Festsetzungen über diese Frage gemacht und zum Gesetz erhoben worden.[1]) Um seinem Werke noch mehr Autorität und Nachdruck zu verleihen, liess er sich die Zustimmung der Kurfürsten noch in eigenen Willebriefen ausdrücken.[2])

Wenn Karl IV. geglaubt oder doch wenigstens gehofft, durch sein Gesetz erreicht zu haben, was er erstrebt, so rechnete er dabei nicht mit der fast souveränen Stellung der Fürsten, der er durch Fixierung und Erweiterung ihrer Privilegien in der Goldenen Bulle fast noch Vorschub geleistet. Nach wie vor waren, wenn auch nicht mehr in so weiter Ausdehnung wie ehedem, die Königswahlen der Grund zu Unfrieden und Krieg, ja einmal sogar noch wurde dem römischen Reich das traurige Schauspiel einer Doppelwahl geboten, das Ergebnis der Uneinigkeit und Willkür der mächtigen Kurfürsten, die selbst Gesetzesbestimmungen nicht mehr achteten.[3])

Mit der Goldenen Bulle hat die Organisation des Kurfürstenkollegiums, die schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts ihren Anfang genommen, endgiltigen Abschluss gefunden. In einem Zeitraum von über hundert Jahren haben wir den Böhmenkönig, der früh schon mit unter der Zahl der Vorwahlberechtigten erscheint, in seiner Eigenschaft als Kurfürst verfolgt. Von kleinen Anfängen ausgehend haben Böhmens Herrscher, die hohe Bedeutung dieses Privilegs erkennend und würdigend, ihre Stellung im Siebenerausschuss zu festigen gewusst. Eine äusserst eifrige Thätigkeit entfalteten sie, wenn es galt, ein neues Oberhaupt dem Reiche zu küren. Ihren Bemühungen gelang es, sich in der Zahl der Wähler nach den geistlichen Fürsten, denen als Diener der Kirche eo ipso der Vorrang eingeräumt wurde, den ersten Platz zu sichern. In der Goldenen Bulle wurde neben zahlreichen anderen Ehrenrechten diese Stelle ihnen zuerkannt: der Böhmenkönig galt fortan als der erste der weltlichen Kurfürsten des Reiches. So viel haben wir bis jetzt schon gesehen, dass mit Bezug auf die Königswahlen von einer Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit der Böhmenkönige, welche

---

tionis per regnicolas, qui ius habent eligendi regem Boemie facienda . . . quibus in nullo preiudicari volumus."

[1]) Böhmer-Huber a. a. O. 193 nr. 2397 und 207 nr. 2555 b. Vergl. Harnack 145 ff.

[2]) Palacky II, 2. 349 Anm. 467.

[3]) Vergl. Harnack 157.

die Annahme gestattete, dass de iure sieben, de facto aber sechs Fürsten den Wahlausschuss bildeten, im 14. Jahrhundert nichts zu bemerken ist. Die Geschichte des folgenden Jahrhunderts wird zeigen, dass auch in jener Zeit die Böhmen ihr Recht der Königswahl nie unbeachtet liessen, dasselbe vielmehr regelmässig übten und, wenn es sein musste, energisch die Einhaltung der Bestimmungen der Goldenen Bulle forderten.



Verzeichnis

der

benützten Bücher und Schriften.

Abhandlung von den Herzogl.-bair. und pfalzgr.-Rhein. Kurrechten. Fischer, Kleine Schriften I. Halle 1781.

Adlzreitter, Joa., Boicae gentis Ann. Pars I. Monachii 1662.

Aeneas Sylvius, Hist. Bohemiae. Amberg. 1592.

Archipincernatus, de origine et progressu — Bohemiae in S. R. Imperio ac summis inde derivandis iuribus disquisitio historica. Lips. 1731.

Arenpeck, Vit., Chron. Baior. (Pez, thes. anec. nov. III, 19—472.)

— — Chron. Austr. (Pez. SS. rer. Austr. Tom. I.)

Bärwald, H., Das Baumgartenberger Formelbuch. Wien 1866. (Fontes rer. Austr. II, 25 ff.)

— —, über die Echtheit und Bedeutung der Urkunde König Rudolfs I. betreffend die bair. Kur. Sitzungsb. d. phil.-hist. Klasse d. kgl. Akad. d. Wissensch. zu Wien. Bd. 21. Wien 1857.

— —, de electione Rudolfi I. regis. Berolini 1855.

Balhinus, Epitome hist. rer. Bohem. Pragae 1677.

Baluzius, Registrum Innocentii III. de reg. imperii. 2 Tom. Par. 1682.

Barthold, F. W., der Römerzug König Heinrichs von Lützelburg. Erster Theil. Königsberg 1830.

Beulwitz, L. F. de, diss. hist. de Memorabilibus in electione Rudolfi I. Göttingae 1750.

Bodmann, F. J., Codex epistolaris Rudolfi I., Rom. Regis, epistolas 230 continens. Lips. 1806.

Böhmer, J. F., Reg. chron.-dipl. Bd. 2. Frkft. 1831. Bd. 3. Stuttgart 1849. Bd. 4 ebend. 1844. Bd. 5 herausg. von Ficker. Innsbr. 1865. Bd. 8 herausg. von Huber ebend. 1877 ff.

Borch, L. Frh. v., die gesetzlichen Eigenschaften eines deutsch-röm. Königs und seiner Wähler bis zur Goldenen Bulle. Innsbr. 1884.

Burgundus, de Electoratu Bavarico. Ingolstadii 1634.

Busson, Ar., die Doppelwahl des Jahres 1257. Münster 1866.

Chmel, Joh., die österr. Freiheitsbriefe. Sitzungsb. d. phil.-hist. Klasse d. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien. Bd. 23. Wien 1857.

Dolliner, Thom., Codex epistolaris Ottocari II., Boh. regis. Viennae 1803.

Dubravius, Jo., Hist. Bohemica. Francof. 1687.

Dudík, E., Mährens allgemeine Geschichte. Bd. 12. 2. Die Zeit der Luxemburger. Brünn 1888.

Droysen, Ch., Albrechts I. Bemühungen um die Nachfolge im Reich. Lpzg. 1862.

Erben, O. J., und Emler, J., Reg. diplom. necnon epist. Bohemiae et Moraviae. 3 Vol. Prag. 1855 seq.

Ennen, L., die Wahl Adolfs von Nassau. Köln 1866.

Ettmüller, Wartburgkrieg. Ilmenau 1830.

Faber, Dan. Fr. Gottl., Von dem Ursprung und dem allmäbl. Entstehen der Kurfürstenwürde. Tübingen 1803.

Falckenstein, Job. H., v., Vollständige Geschichte . . . des grossen Herzogthnmes und ehemal. Königr. Bayern. 3 Theile. München, Ingolstadt und Augsbnrg. 1763.

Ficker, J., Über die Entstehnngszeit des Sachsenspiegels . . . Innsbr. 1859.

— —, Über die Entstebungszeit des Scbwabenspiegels. Sitzungsb. d. phil.-hist. Kl. d. k. Ak. d. Wiss. zn Wien. Bd. 77. Wien 1874.

Fink, Einfluss des Pfalzgrafen Ludwig.. auf die Wabl.. Rudolphs v. Habsburg. Geöffnete Archive f. Geschichte des Kgr. Bayern. 1. Jabrg. Bamberg 1821/22.

Fischer, Fr. Chr. Jonatb., Abhandlung über die Bairische Kurwürde . . . . Berlin 1785.

Gedanken, nnpartheyische über verschiedene Fragen bey Gelegenheit der Snccession in die von dem verstorbenen Kurfürsten Maximilian Joseph zurückgelassenen Länder nnd Güter. 1778.

Gerbert, Mart., Codex epistolaris Rndolphi I. . . . San-Blas. 1772.

— —, Crypta San-Blasiana. S.-Bl. 1785.

Giovanni, Lud. Petr., oder vielmehr Johann Peters von Ludewig . . . Erläuterte Germania Princeps . . . das 1. Bucb von Böhmen, Österreicb und den übrigen . . . . Reichen und Provintzen . . . . ans Licbt gestellet dnrch D. H. v. Finsterwald. Frankf. nnd Lpz. 1744.

Görz, Ad., Mittelrbeinische Regesten. III. Th. (1237—1273). Coblenz 1881.

Göttinger gelehrte Anzeigen. Gött. 1857.

Goldast, Melch., de Bohemiae Regni . . . Juribus ac privilegiis . . Commentarii in libros VI. divisi. Francofordiae 1627.

Günderode, H. W., v., Gescbichte des röm. Königs Adolf. In: Sämmtliche Werke. Hrsg. v. E. L. Posselt. Bd. 1, 23—124. Lpz. 1787.

Hädike, H., Kurrecht nnd Erzamt der Laienfürsten. Naumburg 1872.

Häusser, L., Geschicbte der rbeiniscben Pfalz nach ihren pol., kircbl. und liter. Verhältnissen. Heidelberg 1845.

Handlung von der Welt Alter, dess Röm.-Reichs Ständen, und derselben Bescbaffenbeit. Gedruckt im Jabr 1672 s. l.

Harnack, O., das Kurfürstenkollegium bis zur Mitte des 14. Jbdts. Giessen 1883.

Hees, Ans. Fr., Frb. v., de renovato Rom. Germanici imperii et regni Bohemiae nexu. Diss. Giessen 1709.

Heidemann, J, die Königswahl des Grafen Heinrich von Luxembnrg. Forsch. z. d. Gesch. Bd. XI. Gött. 1871.

— —, Peter von Aspelt als Kircbenfürst nnd Staatsmann. Berlin 1875.

Heinricb, G. A., De origine iuris septem principum electorum in imperio Germanico. Parisiis 1855.

Hirn, J., Rudolf von Habsbnrg. Wien 1874.

Höfler, Const., Analekten z. Gescb. Deutschlands und Italiens. Abhandlnngen d. bist Klasse d. kgl. bayr. Ak. d. Wiss. IV. Bd. München 1846.

Höfler, Const., Gedanken über das böhm. Staatsrecht. In Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen. 28. Jhrg. p. 158—172. Prag 1889.
Hnillard-Bréholles, Hist. dipl. Friderici II. Tom. I. Paris 1852.
Janssen, Joh., Fraukfnrter Reichskorrespondenz , . . . v. 1376—1519. 2 Bde. Freibnrg 1863.
Koberstein, Aug., Über das wahrscheinliche Alter nnd die Bedentung des Gedichtes vom Wartburger Krieg . . . Mitth. aus d. Geb. hist.-ant. Forsch. Hersg. v. d. Thür.-sächs. Ver. f. Erforsch. d. vaterl. Altertms. 2. Heft. Naumbnrg 1823.
Kopp, J. E., Gesch. d. eidgenössischen Bünde. Bd. I. Lpz. 1845.
Lambacher, Ph., Österr. Interregnum. Wien 1773.
Lampadius, Pancr., Politische Reichshändel.... Frkft. 1661.
Lang, K. H. v., Baierische Jahrbücher von 1179—1294. Ansbach 1816.
Langhans, Vikt., Die Fabel von der Einsetzung des Kurfürstenkollegs durch Gregor V. nnd Otto III. Berlin 1875.
Leibnitius, Codex iuris gentium diplomaticus. Hannov. 1697.
Lindner, Th., Dentsche Geschichte nnter den Habsbnrgern nnd Luxemburgern, 1273—1437, in Bibl. d. Gesch. herausg. v. Zwiedinck-Südenhorst. Lief. 23.
— —, Geschichte des dentschen Reiches vom Ende des 14. Jahrhnnderts bis znr Reformation. 2 Bde. Brannschweig 1875.
Linck, Tob. Frid., dispntatio iuris publici de comitiis electoralibns, quae dicuntur Chnrfürsten-Täge, Collegial-Täge... Kiloni 1690.
Lorenz, Ottok., Dentsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhnndert. 2 Bde. Wien 1863. 67.
— —, Die siebente Kurstimme bei Rudolfs I. Königswahl. Sitzgsb. d. phil.-hist. Kl. d. Ak. d. Wiss. zu Wien. Bd. 17. Wien 1855.
— —, Über die Wahl des Königs Adolf von Nassau. ebend. Bd. 55. Wien 1867.
Maurenbrecher, W., Geschichte der deutschen Königswahlen vom 10.—13. Jahrhundert. Leipzig 1889.
Mejer, Otto, Einleitung in das deutsche Staatsrecht. Rostock 1861. 2. Aufl. 1889.
Muffat, K. A., Gesch. d. bayer. n. pfälz. Knr seit d. Mitte d. 13. Jahrhdts. Abhd. d. hist. Kl. d. kgl. bayer. Ak. d. Wiss. Bd. 11. München 1869.
Oetter, S. W., Versnch eines Beweises, dass d. Graf Rndolph v. Habsbg. dnrch d. Einl. d. Burggr. Friedr. v. Nürnberg... erwählet w. seye. Schwabach 1782.
Palacky, Gesch. v. Böhmen. 5 Bde. Prag 1836—68.
— —, Über Formelbücher, zunächst in Bezug auf böhm. Gesch. Abhd. d. kgl.. böhm. Gesch. d. Wiss. 5. Folge. Bd. III, 217—368. Bd. V, 1—216. Prag 1843. 47.
Pelzel, Fr. Mart., Ob dem König von Böhmen Przemisl Ottokar II. die kaiserl. Krone angetragen... worden. Abhdlgn. einer Privatges. in Böhmen. 2. Bd. Prag 1776
Pez, thes. anecd. novissimus. Aug. Vind. 1721—29.
Pfister, J. C., (Gesch. d. europ. Staaten. Hsg. v. Heeren & Uckert) Gesch. d. Tentschen. 3. Bd. Hambnrg 1831.
Phillips, G, Die dentsche Königswahl bis zur goldenen Bnlle. Wien 1858. (Sitzgsb. Bd. 26.)

Pontanus, G. B. a Braitenberg, Bohemia pia. Francof. 1608.
Potthast, Aug., Reg. Pontificum Rom. Vol. II. Berol. 1875.
Rauch, Adr., Österr. Gesch. 3 Bde. Wien 1781.
Redlich, Osw., Die Anfänge König Rudolfs I. Mttb. d. Inst. f. österr. Geschfschg. Bd. X. Innsbr. 1889.
Reuss, Fr., Die Wahl Heinrich Raspes am 22. Mai 1246; Progr. d. höh. Bürgerschule zu Lüdenscheid. Nr. 314. Lüdensch. 1878.
Riedel, Graf Rudolph v. Habsbg. u. Burggr. Friedrich III. von Nürnberg in ihren Verhältnissen zu einander. Abhdlgn. d. kgl. Ak. d. W. zu Berlin. Berlin 1853.
Riezler, Sig., Geschichte Baierns. 3 Bde. Gotha 1878/89.
Rodenberg. K., Über wiederholte deutsche Königswahlen im 13. Jhdt. Unters. z. d. Staats- u. Rechtsgesch. Hsg. v. O. Gierke. Hft. 28. Bresl. 1889.
Ropp, G. v. d., Erzb. Werner v. Mainz. Gött. 1872.
Rospatt, J. J., Die deutsche Königswahl bis auf ihre Feststellung durch d. gold. Bulle. Bonn 1869.
Scheffer-Boichorst, Zur Gesch. d. bair. u. pfälz. Kur. Sitzgsb. d. Münch. Ak. phil.-hist. Kl. 1884.
Schmauss, J. J., Corpus iuris publ. S. R. Imp. academicum. Lpz. 1794.
Schönhuth, O. F. H., Gesch. Rudolfs v. Habsburg. 2 Bde. Lpz. 1844.
Schreiber, W., Gesch. Bayerns in Verbindung mit d. deutsch. Gesch. I. Bd. Freiburg i/Br. 1889.
Schunck, J. P., Codex diplom. Chartas Rudolfi I. RR.... cont. Mogunt. 1788.
Sudendorf, H., Registrum oder merkwürdige Urkunden für die deutsche Gesch. 3 Tble. Jena 1849.
Tannert, Rich., Die Beteiligung des Herzogs Heinrich von Baiern an d. Wahl d. J. 1257. Hist. Unters., hsg. z. Er. Arnold Schäfers. Bonn 1882.
Unterricht vom Ursprung derer 7 Chur-Fürsten etc. Hamb. 1693.
Voigt, Joh., Das urkundl. Formelbuch aus d. Zeit d. Kge. Ottokar II. und Wenzel II. von Böhmen. Archiv f. Kunde österr. Gschqu. Bd. 29.
Waitz, G., Die Reichstage zu Frankfurt und Würzburg 1208 u. 1209 u. die Kurfürsten. Forsch. z. d. Gesch. Bd. 13. Gött. 1873.
Wegele, F. X. v., Gesch. d. deutschen Historiographie. München u. Lpz. 1885.
Weiland, L., Über die deutschen Königswahlen im 12. u. 13. Jhdt. Forsch. z. d. Gesch. Bd. 20. München 1879.
Wencker, J., Apparatus et Instructus archiv. Arg. 1713.
Werunsky, E., Gesch. Kaiser Karls IV. u. seiner Zeit. 2 Bde. Innsbr. 1880. 82.
Wilmanns, W., Die Reorganisation des Kurfürsten-Collegiums durch Otto IV. u. Innocenz III. Berlin 1873.
Wittmann, Mon. Wittelsb. Quellen und Erörterungen zur bair. und deutschen Gesch. Bd. V. München 1857.
Zorn, Fr., Wormser Chronik. Hsg. v. W. Arnold. Bibl. d. litt. Ver. in Stuttg. B. 43. Stuttgart 1857.


Digitized by Google

4

Das Tier

in der Philosophie

des

Herman Samuel Reimarus.

Ein Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Psychologie.

Inaugural-Dissertation

verfasst und der

Hohen philosophischen Facultät

der

Königl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

am 25. April 1898

von

Karl Christoph Scherer

aus Schweinfurt.

WÜRZBURG.

Paul Scheiner's Buchdruckerei (Dominikanergasse 6).

1898.

Inhaltsübersicht.

Seite

3. Kapitel.

4. Kapitel.

Literaturangabe.

Unseren Citaten liegen folgende Werke des H. S. Reimarus zu grunde:

1. Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Sechste Auflage. (N. R.)
2. Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Vierte Auflage (T. T.) Den ersten Teil des Werkes citieren wir mit T. T. I; den zweiten Teil mit T. T. II.
3. Vernunftlehre. Fünfte Auflage.

NB. Die in den Werken des H. S. Reimarus ausgeführten, zahlreichen Anmerkungen entstammen, soweit sie mit ( ) oder I. R. bezeichnet sind, der Feder des jüngeren Reimarus.

Vorwort.

Diese Arbeit ist auf Anregung des k. Professors Herrn Dr. R. Stölzle entstanden. Hiefür, sowie für die mannigfachen Anleitungen bei Herstellung der Arbeit, diesem Herrn meinen Dank zum Ausdruck zu bringen, halte ich mich um so mehr verpflichtet, als ich ihm überhaupt als meinem einstigen Lehrer an der Würzburger Hochschule den ersten Antrieb zu eingehenderen Beschäftigungen mit philosophischen Materien zu danken habe.

Möge die vorliegende Abhandlung dazu beitragen, einigermassen das Interesse an der Gedankenarbeit eines Mannes zu vermehren, dessen Name in der Philosophie bisher wohl einen guten Klang bewahrte, obschon nur wenige Saiten eines beachtenswerten philosophischen Systems angeschlagen worden waren.

Würzburg, den 3. Juli 1898.

Der Verfasser.

Einleitung.

§ 1. Zweck der vorliegenden Arbeit.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Darstellung und Würdigung einer Reihe von Untersuchungen, welche ein aus der Geschichte der Philosophie hinlänglich bekannter Denker, — *Herman Samuel Reimarus,* — dem Tierleben gewidmet hat.

Das biologisch-psychologische Problem ernstlich ins Auge zu fassen und nach allen Seiten hin philosophisch auszulegen, machte sich *H. S. Reimarus* geradezu zu seiner Lebensaufgabe. Die Ergebnisse, welche sich als Früchte angestrengter Geistesarbeit aus seinen tiefgehenden Untersuchungen herausstellten, haben nun, wie es scheint, für unsere Zeit eine mehr als rein historische Bedeutung. Denn in den Werken hervorragender Denker, welche dem tierpsychologischen Problem in neuester Zeit ihre regste Aufmerksamkeit zuwandten, wird der Name des *Reimarus* mit aller Hochachtung genannt. Der gefeierte Psychologe *W. Wundt* schreibt von ihm: „Der Begründer der heutigen Tierpsychologie ist *Herman Samuel Reimarus.* Von ihm rührt die Feststellung des heutigen Begriffes des Instinktes her. Seiner Ansicht nach sind alle Handlungen im Tiere wesentlich determiniert; Empfindung, dunkle Vorstellungen, Gedächtnis nnd Einbildungskraft schreibt er den Tieren zu, Verstand nnd Vernunft spricht er ihnen ab. Der Hauptsache nach ist diese Anschauungsweise über das Seelen-

leben der Tiere bis jetzt die herrschende geblieben und namentlich in die populäre Meinung übergegangen, obgleich eine grosse Anzahl von Schriftstellern gegen *Reimarus'* Auffassung sprachen, indem sie bei der Untersuchung des Seelenlebens der Tiere von dem Prinzip ausgingen, womöglich alles nach der Analogie mit dem menschlichen Seelenleben zu erklären."[1] Was *Wundt* in der ersten Auflage seiner Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele hinsichtlich der Bedeutung des *Reimarus* als Tierpsychologe schreibt, das finden wir in wortgetreuer Wiedergabe in einer uns vorliegenden Schrift von Dr. *Paul Lange:* „Die Lehre vom Instinkte nach *Lotze* und *Darwin*" wieder.[2]

Auch *E. Wasmann* hat in seiner geistvollen Abhandlung „Instinkt und Intelligenz im Tierreich"[3] des *Reimarus* in ehrenvoller Weise Erwähnung gethan. Allein merkwürdigerweise erscheint die Bedeutung des *Reimarus* als Tierpsychologe bei *Wasmann* in einem wesentlich andern Licht. Während *Wundt* den *Reimarus* als Begründer der heutigen Tierpsychologie feiert, behauptet *Wasmann* gerade das Gegenteil, indem er *Reimarus* als den folgestrengen Weiterbildner der aristotelisch-scholastischen Tierpsychologie schildert, welche doch bekanntermassen bei der modernen Tierpsychologie sich nicht gerade des besten Ansehens erfreut. Es stehen sich also zwei wesentlich von einander abweichende Auffassungen der Bedeutung der *Reimarus*'schen Tierpsychologie gegenüber.

Unsere Abhandlung soll nun durch eine Darstellung der von *Reimarus* dem biologischen Problem gewidmeten Untersuchungen dazu beitragen, den Widerstreit der eben gekennzeichneten Auffassungen zu klären. Durch die Darstellung der Gedankenarbeit des *Reimarus* wird sich herausstellen, ob unser Philosoph im Ernste als Begründer der

---

[1] Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. Leipzig 1863, p. 490.

[2] S. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der 12. Realschule zu Berlin. Ostern 1896 p. 3.

[3] Erschienen Freiburg im Breisgau bei Herder 1897. p. 35 ff.

modernen Tierpsychologie anzusehen, oder ob seine Bedeutung in der consequenten Weiterbildung der aristotelisch-scholastischen Tierpsychologie gelegen sei. Ist das letztere etwa der Fall, dann konnte es *Wasmann* mit Recht als einen glücklichen Entschluss *W. Wundt's* bezeichnen, dass letzterer in der 1892 erschienenen Auflage der Vorlesungen über Menschen- und Tierseele die ganze Aeusserung über *Reimarus* wegliess. —

Indes nicht die Entscheidung dieser Streitfrage ist der hauptsächliche Zweck unserer Abhandlung. Vielmehr ist es uns darum zu thun, die Gedankenarbeit des *Reimarus* hinsichtlich einer restlosen Erklärung des Tierlebens selbst zur Darstellung zu bringen, nicht bloss um damit einen Beitrag zur Geschichte der Tierpsychologie zu liefern, sondern auch weil uns die Ansichten des *Reimarus* zur Klärung des tierpsychologischen Problems auch heute noch geeignet erscheinen.

Ehe wir jedoch mit unserer Darstellung der philosophischen Untersuchungen des Tierlebens, wie wir sie als ein besonders bearbeitetes Wissensgebiet bei *Reimarus* vorfinden, beginnen, seien uns einige orientierende Notizen über Leben und wissenschaftliche Bedeutung des *Reimarus* gestattet.[1] —

§ 2. Das Leben des *H. S. Reimarus.*

Die Geburtszeit des *H. S. Reimarus* versetzt uns in den Niedergang des siebenzehnten Jahrhunderts, einer Geschichtsepoche, gegen welche *David Friedrich Strauss* den Vorwurf erhebt, ein Rückschritt und Stillstand für den Fortschritt der Menschheit gewesen zu sein.[2]

---

[1] Als Quellen dienen uns vornehmlich:

1. *H. S. Reimarus* und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes v. *D. Fr. Strauss* Leipzig 1862.
2. *Herman Samuel Reimarus* und *Joh. Christian Edelmann* v. *Carl Moenckeberg* Hamburg 1867.

[2] *D. Fr. Strauss, H. S. Reimarus* u. s. Schutzschrift p. 1.

Am 22. Dezember 1694 zu Hamburg geboren, verlebte *Reimarus* die Jahre der Kindheit im Hause seines Vaters, des Professors am dortigen Johauneum *Nikolaus Reimarus*. Mit dem zwölften Lebensjahre vertauschte der junge *Reimarus* den bis dorthin ausschliesslich genossenen Unterricht seines liebevoll um ihn besorgten Vaters mit dem des bekannten Gelehrten *Johann Albrecht Fabricius*. Sechzehn Jahre alt, trat er an das Gymnasium über und bezog dann im zwanzigsten Lebensjahre die Universität Jena.

Reimarus wählte die protestantische Theologie als Fachstudium; ausserdem trieb er Philologie und späterhin (Wittenberg 1716) Philosophie. Nach mehreren zum Zweck wissenschaftlicher Weiterbildung unternommenen Reisen, und vorübergehend innegehabten Lehrstellen finden wir *Reimarus* von 1728 an wieder in Hamburg, wo er am heimatlichen Gymnasium als Lehrer der orientalischen Sprachen bis zu seinem Tode wirkte.

Wie *Moenckeberg* und *Strauss*[1] uns berichten, war *Reimarus*, obwohl er rastlos wissenschaftlich thätig war, nichts weniger als ein Stubengelehrter. Vielmehr machte er es sich zur besonderen Lebensaufgabe „die Wissenschaft dem Leben, die Gelehrten den Weltleuten näher zu bringen".[2]

„Auch das häusliche Leben des *Reimarus* war musterhaft. Von den sieben Kindern, welche ihm seine Gattin, die würdige Tochter seines Lehrers *Fabricius* gebar, blieben zwar nur drei, ein Sohn und zwei Töchter am Leben; aber man konnte keine achtungswertere Familie sehen, und noch lange nach seinem Tode ist durch seinen Sohn, den ausgezeichneten Arzt *Johann Albrecht Heinrich* und seine geistvolle unvermählt gebliebene Tochter *Elise* das *Reimarus*'sche Haus einer der geistigen Mittelpunkte Hamburgs geblieben."[3]

J. A. H. Reimarus verdanken wir die späteren Ausgaben der väterlichen Werke, die er überdies noch mit

[1] *Moenckeberg* a. a. O. p. 126; *Strauss* a. a. O. p. 10.

[2] *Strauss* a. a. O. p. 10.

[3] *Strauss* a. a. O. p. 11.

einer beträchtlichen Reihe von Anmerkungen bereichert und ergänzt hat, die von der hervorragenden, wissenschaftlichen Bildung dieses Arztes und Schriftstellers zeugen. Die Vorreden zu den einzelnen Ausgaben enthalten Gedanken einer pietätvollen Gesinnung des Sohnes gegen den Vater: . . . „Dass der Verfasser, so schreibt *J. A. H. Reimarus*, überhaupt den eifrigsten Zweck hatte, mit seinen Schriften Nutzen zu stiften, wissen alle die ihn gekannt haben, und dass er, was in diesem Werke von den Gründen und Vorteilen der Religion vorgetragen ist, aus vollem Herzen geschrieben, hat sein dreiundsiebenzigjähriges Leben sowohl als sein ruhiger Abschied aus dieser Welt, dem er schon lange mit heiteren Augen entgegen sah, bezeugt.“ [1]

Fassen wir das, was uns über das Leben und die Persönlichkeit des älteren *Reimarus* überliefert ist, kurz zusammen, so verstehen wir, was *Strauss*, auf ein Leben solcher Art zurückblickend, bemerkt: „So als Gelehrter wie als Mensch geschätzt, von Nahen geliebt, von Fernen geehrt, in pflichtmässigem Wirken und genussreichem Forschen erreichte *Reimarus* bei zartem Körperbau und nach manchem Siechtum früherer Jahre, später gesünder, ein verhältnismässig hohes Alter und blieb, auch da mit zweiundsiebzigen sich die Zeichen nahender Auflösung einstellten, munter und geistesfrisch. Am 19. Februar 1768 lud er einen Kreis erlesener Freunde zum Mittagessen in sein Haus. Auch jetzt noch ein heiterer Wirt, erklärte er doch mit feierlicher Bestimmtheit, dies sei sein Abschiedsmahl. Drei Tage darauf vernahmen die Freunde, er sei ernstlich erkrankt und nach zehn weiteren Tagen am 1. März früh 3 Uhr war *Reimarus* sanft verschieden.“ [2]

§ 3. Die wissenschaftliche Bedeutung und Stellung des *H. S. Reimarus.*

Wenn *D. F. Strauss* das Leben des *H. S. Reimarus* ein Leben rastloser Thätigkeit nennt, so zeugen dafür seine

[1] N. R. p. 7 und 8.
[2] *Strauss* a. a. O. p. 11 cf. *Moenckeberg* a. a. O. p. 127.

wissenschaftlichen Werke. Die wissenschaftlichen Werke des *H. S. Reimarus* sind seine Thaten! Dass diese nicht ohne Einfluss auf seine Zeit geblieben, das beweisen die Worte eines der Zeitgenossen des Hamburger Schriftstellers. *Joh. Andreas Cramer* schreibt von *Reimarus:* „Eine gründliche Einsicht in die philosophischen Wissenschaften, ein vorzügliches Studium der Philologie, und das Talent, in mehr als Einer Sprache vortrefflich zu schreiben, sind Gaben, welche selten mit einander vereinigt zu sein pflegen, so, dass der, der sie in unterscheidendem Grade besitzt, der Unsterblichkeit seines Namens bei der Nachwelt ebenso gewiss sein kann, wie der Bewunderung seiner Zeitgenossen.

Man hat in einem Jahrhundert wenige, welche beide Belohnungen so sehr verdienen, als sie ein *Reimarus* verdient“.[1] Die wissenschaftlichen Werke des *H. S. Reimarus* haben ihm nun, wie *Cramer* dies voraussagte, in der That in der Geschichte des menschlichen Denkens einen ehrenvollen Platz gesichert. Die wissenschaftliche Bedeutung und Stellung des *H. S. Reimarus* wird aber nichts besser zum Bewusstsein bringen als eben ein Blick auf seine Schriften und deren Bedeutung für Zeitgenossen und Nachwelt. —

Von den Schriften des *Reimarus* nennen wir folgende:

1. Die Vernunftlehre.[2] Sie soll nach *Reimarus* „eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs“ sein. In diesem Werke handelt der Autor mit Zugrundelegung der zwei logischen Grundgesetze im ersten Teil von den „Verrichtungen des Verstandes“ d. h. den elementaren Denkformen: Begriff, Urteil, Schluss; im zweiten, „dem ausübenden Teil“ der Vernunftlehre von den Erkenntnisquellen Erfahrung, Wissenschaft, Glauben, der Erfindung, Prüfung und Vertheidigung der Wahrheit, vom Irrtum und von der Gewissheit.

[1] *Moenckeberg* a. a. O. p. 125.

[2] Die 1. Auflage erschien 1756; die 2. 1758; 3. 1766; 4. 1781; 5. 1790.

2. Die „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.“[1] Das Werk stellt ein geschlossenes System einzelner Gedankenentwickelungen dar. Ihm liegt in streng logischer Ordnung eine für den ganzen Aufbau eines Systems der rein natürlichen Gotteserkenntnis und der hieraus entspringenden Naturreligion massgebende Idee zu grunde. Diese können wir passend dahin bestimmen: Es ist der vernünftige Nachweis zu erbringen, dass die Gesamtheit des empirisch Wirklichen auf die schöpferische Ursächlichkeit des überweltlichen Gottes zurückzuführen sei, wenn ihr Dasein und Wesen verstanden werden soll.

Die sich offenbarende Wirklichkeit fordert das vernünftige Denken zur Beantwortung dreier Fragen heraus:

a) Der kosmologischen
b) Der biologisch-psychologischen
c) Der theologischen.

3. Die „allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe.“

Diese, leider unvollendet gebliebene, Schrift des *Reimarus* ist ihrem Inhalte nach nur eine nähere Erklärung von Fragen, mit deren Lösung sich bereits das unter 2 genannte Hauptwerk des *Reimarus* befasst. Für unsere Abhandlung ist sie in erster Linie massgebend.[2]

4. Die „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.“ Sie ist jenes religions-philosophische Werk des *Reimarus*, wovon die bekannten „Wolfenbüttler Fragmente“ eben nur Bruchstücke darstellen. *David Friedr. Strauss* haben wir es zu danken, dass das Gesammtwerk nach seinem wesentlichen Inhalte bekannt geworden, nachdem erst 1814 der wirkliche Verfasser bestimmt vom jüngeren *Reimarus* bezeichnet worden war. *Strauss* war in

[1] Die 1. Auflage erschien 1754; In kurzer Zeit waren fünf Auflagen vergriffen. 1791 erlebte das Werk die 6. und letzte Auflage.

[2] Die 1. Ausgabe: 1760; 2. 1762; 3. 1773; *(J. A. Reimarus)* die 4. 1798.

der glücklichen Lage, sich eine getreue Abschrift des ursprünglichen, vollständigen Manuskriptes zu verschaffen, das sich im Besitz des Hauptmanns *Gädchen* befand.[1] Inhalt und Tendenz dieses hervorragenden Werkes des *Reimarus* ist die radicale Kritik des Übernatürlichen, aller möglichen und wirklichen Offenbarung und Offenbarungsreligion.

Hinsichtlich der Stellung des *H. S. Reimarus*, welche er auf Grund seiner Schriften in der Geschichte des menschlichen Denkens einnimmt, bemerken wir Folgendes:

Die in der Geschichte der Philosophie als deutsche Aufklärung bestimmte Epoche zählt mit Recht den *Reimarus* zu einem ihrer geistig hervorragendsten Vertreter . . . . Die eigenartige Methode zu philosophieren, welche die Denker dieser Zeit beherrschte, wird eine vorurteilsfreie Würdigung dahin bestimmen müssen, dass sie für die Weiterentwickelung und Vertiefung wissenschaftlicher Philosophie nicht das vermochte, was als nächste Aufgabe die *Leibnitz*'sche Philosophie in sich barg. Man erhebt gegen die deutsche-Aufklärungsphilosophie den Vorwurf, dass sie, anstatt sich mit der Vermittelung und Beantwortung der zwei grossen Probleme, welche *Leibnitz* und *Locke* der Nachwelt als Aufgabe gestellt, zu beschäftigen, mit einer willkürlichen Auswahl philosophischer Ideen zufrieden war.[2] Wie aber einstens für die ersterbende griechisch-römische Philosophie die syncretistische Methode, die systemlose Verknüpfung heterogener Philosopheme das grösste Verhängnis bedeutete, so erwies sich für die deutsche Aufklärungsphilosophie der Verzicht auf eine rationelle Bearbeitung der philosophischen Grundwissenschaften im höchsten Grade bedenklich. Es ist eben nicht gut, wenn an die Stelle nüchterner Natur- und Geistesphilosophie im Interesse der inneren Seelenruhe eine über-

---

[1] *Strauss* a. a. O. p. 8.

[2] cf. *Falckenberg:* Geschichte d. neuen Philosophie. Leipzig 1886, p. 232.

schwengliche Gemütsphilosophie tritt, um so weniger als deren reizvolle Formen weithin bezaubern!

Es wäre nun viel zu weit gegangen, des *Reimarus* Stellung in dieser Kulturepoche schlechthin als eine Ausnahmsstellung zu characterisiren. Denn grundsätzlich ist auch er ein Kind seiner Zeit. Hiefür ist ein sprechendes Argument seine bis auf die Spitze getriebene Kritik des Übernatürlichen. *Reimarus* sucht dessen innere Unmöglichkeit und historische Unwahrheit weniger mit der Schärfe reeller Vernunftgründe und unter Beobachtung der allgemein giltigen Gesetze des historischen Wissens als vielmehr in der Form populär fasslicher Sentenzen darzuthun. Allein gleichwohl muss gesagt werden, dass *Reimarus* innerhalb der Entwickelung seiner offenbarungsfeindlichen Ideen wenigstens bemüht ist, die Sache allseitig zu würdigen, und insofern bietet er auch hierin manches objectiv Wertvolle. Insbesondere aber ist hervorzuheben, dass *Reimarus* durch den Aufbau eines abschliessenden Systems der Philosophie sein aufrichtiges Interesse an der Wahrheit ausser Frage stellt. Hiefür ist die allerdings etwas scharfe Vertheidigungsschrift gegen seinen wissenschaftlichen Gegner *Moses Mendelssohn*, welche einen hervorragenden Teil der *Reimarus*'schen Schrift: „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere“ ausmacht, geradezu typisch.[1]

Was nun die eigenartigen Anschauungen unseres *Reimarus* hinsichtlich seiner Stellung als grundsätzlicher Gegner des Übernatürlichen und der verschiedenen Formen der Offenbarungsreligionen anlangt, so bedarf es weiterer Ausführungen unsererseits um so weniger, als der Schriftsteller in den neueren, vorzüglichen philosophie-geschichtlichen Werken weitläufige Würdigung erfahren hat.[2]

---

[1] Erst die 4. Auflage enthält in einer Anmerkung des *J. A. H. Reimarus* den Namen des „Verfassers der Berliner Recension“ — *Moses Mendelssohn*. cf. *Moenckeberg* p. 88 und 89.

[2] Vgl. *Kuno Fischer*, Geschichte der neuern Philosophie 1. Auflage 2. Band p. 531. *Erdmann*, Geschichte der Philosophie 4. Auflage 2. Band §§ 193, 300. *Windelband*, Gesch. d. Phil. p. 391. *Falcken-*

Weniger oder sehr wenig ist *Reimarus* bezüglich dessen gewürdigt worden, was er in erkenntnistheoretischer, logischer, metaphysischer Hinsicht geleistet hat. Da sich nun unsere Arbeit mit einem Problem beschäftigen wird, das einerseits in der Gesammtheit der *Reimarus*'schen Schriften die hervorragendste Bedeutung hat, andererseits in lebendigster Wechselbeziehung zu den übrigen vom Schriftsteller erörterten Fragen steht, so scheint es geboten, die Kerngedanken seines philosophischen Systems, wenn auch in aller Kürze, herauszuheben.

Die in den „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" behandelten Probleme, lassen sich nach ihrem wesentlichen Inhalte kurz so zusammenfassen:

1. Das kosmologische Problem erstreckt sich auf die materielle Welt, welche als das umfassende Reich des leblosen Stoffes in ihrem innern Unvermögen, sich selbst der zureichende Grund ihres inhaltlichen und thatsächlichen Seins zu sein, darzuthun ist.[1]

2. Das biologisch-psychologische Problem stellt Wesen, Ursprung und Zweckbestimmung des Lebendigen dar und ist der wertvolle Ausgangspunkt für den biologisch-psychologischen Gottesbeweis.[2]

3. Das theologische Problem treibt zur Begriffsbestimmung der metaphysisch geforderten, überweltlichen Persönlichkeit Gottes, der einerseits nach seinem inneren Wesensgrunde als der absolut Selbständige und Notwendige, andererseits als die allverpflichtende Macht und das allbeseligende Zielgut des geschöpflichen Geistes zu bestimmen ist. Die Beziehung des letzteren zu Gott ist die Religion als das Gesetz der Tugend und Pflichterfüllung sowie der trostvollen Bürgschaft des ewigen Lebens.[3]

---

berg, Gesch. d. neueren Phil. 1. Auflage p. 233 sq. *Überweg-Heinze*, Grundriss d. Gesch. d. Phil. 8. Auflage III p. 201 u. 204.

[1] N. R. 3. Abhandlung.

[2] N. R. Cap. 5, 6, 7, 10; ausserdem 1, 2, 8, 9.

[3] N. R. 8, 9, u. 10. Abhandlung.

Naturgemäss musste ein derartig sorgfältiger Aufbau eines Systems der rein natürlichen Gotteserkenntnis, wie er in den einzelnen Abhandlungen des Philosophen vor uns steht, ihn selbst zu höchst interessanten Auseinandersetzungen mit Philosophen und Theologen alter und neuer Zeit führen. *Reimarus* erscheint eben hier als entschiedener Feind flacher und oberflächlicher Methoden sowohl hinsichtlich der Begründungsformen der eigenen als der Abwehr der gegnerischen Meinungen. So finden wir denn bei ihm die sorgfältigsten Besprechungen der griechisch-römischen Weltanschauungen — von den jonischen Physiologen angefangen bis hinauf zu *Plato* und *Aristoteles, Cicero* und *Seneka;* — fernerhin der neueren Philosophen von *Baco* und *Cartesius* bis *Leibnitz* und *Wolff.* Auch die patristische und mittelalterlich-scholastische Philosophie wird von ihm einigermassen gewürdigt. —

Um zu einer erfolgreichen Beantwortung des biologisch-psychologischen Problems vordringen zu können, erkannte *Reimarus* die Notwendigkeit eines gründlichen Vertrautseins mit feststehenden Resultaten und geistvollen Hypothesen der naturwissenschaftlichen Forschungen. Wie sehr sich *Reimarus* dieser Aufgabe bewusst war, beweisen seine tiefgehenden und umfangreichen Studien der hervorragendsten physiologischen, zoologischen, chemicologischen Werke seiner Zeit. In dieser Beziehung finden wir in seinen Werken die Namen hervorragender Gelehrten wie *Euler, Bevis, Buffon, Ledermüller, Needham, Miles, Hill, Wrisberg, Leeuwenhoek, Joblot, Linné, Asch, Spallanzani, Haller, Swammerdam, Clericus, Lulof, Schröter, Hartsocker, Herschel, Lesser, Rösel, Mylius, Klügel, Comte, Réaumur, Priestley, Cassini, Tob. Mayr, Bonani, Lyonet, Trembley, d'Argenville, Baster* u. a. m. — Die Namen dieser naturwissenschaftlichen Koryphäen, welche in den Werken des *Reimarus* sorgfältige Verwertung gefunden haben, sind also schon ein Beweis dafür, wie ernst es unser Philosoph mit der Sache nahm. Hatte er sich einmal gewissermassen zur Lebensaufgabe gemacht, die hervor-

ragende Bedeutung des Lebens, wie es sich in der Tierwelt darstellt, darzuthun, so musste er sich auch mit ganzer Hingabe der Erforschung und dem Verständnis dieses Wirklichkeitsausschnittes widmen. Dass aber *Reimarus* nach dieser Seite hin wirklich hoch zu schätzende Resultate erzielt hat, das soll unsere Darstellung seiner tierpsychologischen Anschauungen zum Bewusstsein bringen. Wir gedenken hiebei so zu verfahren, dass wir in der

1. Abhandlung das Tier nach seiner metaphysischen Seite,

in der

2. Abhandlung die Psychologie des Tieres behandeln.

I. Abhandlung.

Das Tier nach seiner metaphysischen Seite.

Aus den drei grossen Problemen, deren Behandlung den Inhalt der metaphysischen Untersuchungen des *Reimarus* darstellt, werden wir im Interesse unseres Themas diejenigen Ausschnitte machen müssen, welche für eine übersichtliche Darstellung des W e s e n s, des U r s p r u n g s und der Z w e c k b e s t i m m u n g des Tieres gefordert sind.

1. Kapitel.

Das Wesen des Tieres.

Reimarus ist sich der Schwierigkeit der Aufgabe, in der philosophischen Betrachtung des Tierlebens bis zum inneren Wesensgrunde des Tieres vorzudringen, wohl bewusst. Gleichwohl schreckt er vor der Lösung des Problems nicht zurück; vielmehr fasst er, wie ein geschickter Metaphysiker es thun muss, das empirisch vorliegende Tierleben scharf ins Auge, aber so, dass er zunächst die Thatsachen des Tierlebens sorgfältig mit denen anderer Daseinsformen vergleicht. Um in erfolgreicher Weise sich seiner Aufgabe zu entledigen, glaubt *Reimarus* das Tier a l s l e b e n d i g e n O r g a n i s m u s i m G e g e n s a t z z u m t o t e n S t o f f u n d t h ä t i g e n O r g a n i s m u s d e r P f l a n z e

würdigen zu sollen. Daran schliesst sich der Versuch, das Wesen des tierischen Lebensprinzips zu bestimmen. Schliesslich stellt *Reimarus* eine vergleichende Betrachtung zwischen Tier und Mensch in Rücksicht auf das innere Lebensprinzip an.

§ 1. Das Tier als lebendiger Organismus im Gegensatz zum toten Stoff und thätigen Organismus der Pflanze.

Die Gesammtheit des empirisch Wirklichen stellt nach *Reimarus* zwei grosse, durch scharfe Grenzlinien bestimmte Reiche dar:

1. Das Reich des Leblosen
2. Das Reich des Lebendigen.

Ersteres, dessen inhaltliche Bestimmtheit wir hier etwas eingehender wiedergeben in Anbetracht späterhin zu entscheidender, prinzipieller Fragen, umfasst nach *Reimarus* die anorganischen Stoffmassen und kennzeichnet sich als die tote Materie,[1] als die grosse körperliche Welt,[2] in welcher, einer Riesenmaschine vergleichbar,[3] nach eigentümlichen Normen motorische Kräfte als Ursachen der phänomenalen Veränderungen wirksam sind.[4] Diesem gewaltigen Welt- und Sonnensystem[5] ist aber trotz seiner durchgängigen Ordnung und Proportion[6] nur eine sogenannte „äussere Vollkommenheit" zuzuerkennen,[7] d. h. es hat das letzte Ziel seiner natürlichen Wirksamkeit nicht in sich selbst, sondern in etwas ausser ihm Liegenden; es ist durchaus unfähig, die Grossartigkeit seiner wesenhaften Bestimmtheit irgendwie zu empfinden.[8] Die materielle Welt ist absolut gleichgiltig gegen ihre Thatsächlichkeit und inhaltliche Bestimmtheit. Alles, was sie an Reichtum und Schönheit der Formen in sich birgt, hat nur einen Sinn und Wert als Gegenstand des Besitzes und Genusses des Lebendigen.[9] Diese

[1] N. R. p. 114. — [2] N. R. p. 115. — [3] N. R. p. 120; 133; 144. [4] N. R. p. 119. — [5] N. R. p. 120. — [6] N. R. p. 130. — [7] N. R. p. 125. [8] N. R. p. 126 u. 127. — [9] N. R. p. 151.

innere Unvollkommenheit und Unselbständigkeit des toten Stoffes sucht nun *Reimarus* bis in's Einzelne nachzuweisen. Ihm in diesen Ausführungen zu folgen ist jedoch nicht unsere Aufgabe; vielmehr obliegt uns nun die Beantwortung der folgenden Frage:

Wenn die Gesammtheit des empirisch Wirklichen, wie es sich in der Form des toten Stoffes, der materiellen Welt darstellt, weder das Recht noch die Kraft seiner wesenhaften Bestimmtheit und Thatsächlichkeit aufzuweisen vermag, sondern ausschliesslich der Nutzniessung des Lebendigen dient, worin besteht denn dann der eigentümliche Vorzug dieses Lebendigen und nach welcher Richtung hin muss eine entscheidende Grenzbestimmung zwischen ihm und dem toten Stoff getroffen werden?

Reimarus weist zunächst auf die Thatsache des zwischen organischem Stoff und organischen Gebilden obwaltenden bedeutungsvollen Unterschiedes hin. Dieser Unterschied liegt nach seiner Anschauung durchaus nicht im Organismus, soweit er die rein stoffliche Unterlage, die materielle Voraussetzung für ganz eigenartige Thätigkeiten bildet; vielmehr zeigt der organische Stoff wesentlich die gleichen Bestandteile und Zusammensetzungen wie die anorganischen Stoffverbindungen. Allein, das, was den Organismus in unbedingte Gegensätzlichkeit zum Mechanismus bringt, ist seine objectiv-teleologische, systematische Verwertung, Beherrschung der mannigfachen Naturkräfte. *Reimarus* sagt: „Es wird auch nimmermehr weder in dem organischen Bau der Muttertiere und Pflanzen ein mechanischer Grund solcher Bildung zu finden sein noch auch ein elementarischer in den kleinen Urstoffen der Samenteilchen, dass sie sich von selbst nach so viel tausend Modellen zusammenfügen. Man kann einem jeden alle Naturkräfte, die er nur brauchen will, Anziehung, Ausdehnung, Zittern, Oscillation, Gährung, Schwere, Schwung und was er sonst verlangt, einräumen. Es wird doch immer eine blinde, unverständige Kraft sein, in welcher für sich allein kein genügsamer Grund enthalten sein kann, dass sich so viele

verschiedene Teilchen, so zu reden, unter einander verstehen und ohne alles äusserliche oder innerliche materielle Modell und wider die Ähnlichkeit ihrer Natur bloss nach Absicht, Gebrauch und Nutzen eines jeden Tieres und einer jeden Pflanze ordentlich zusammenfügen."[1]

Es ist also gerade die Eigentümlichkeit des organischthätigen Körpers höchst bedeutungsvoll, und insofern ein Hinweis auf die Macht eines Gedankens, der ihn ersonnen und zur einheitlichen Wirksamkeit bestimmt, — ein deutlicher Fingerzeig, dass hier rein mechanische oder elementare Gesetze und Kräfte unmöglich als Erklärungsgrund für die merkwürdige Souveränität des organischen Thätigkeitsprinzips ausreichen.[2] Wenn *Buffon* den Versuch machte, die inneren Teile des Sameneies so zu erklären, dass er dieselben nach einem inneren, mechanischen Modell entstanden denkt, so beharrt eben *Reimarus* auf der Frage: „Wo bleibt denn dann der Körper, den das Modell bilden soll? Ein Modell vermag doch höchstens eine äussere oder innere Formation dem Körper einzuprägen, nicht aber den ganzen Körper bis in seine kleinsten Teilchen hinein innerlich zu durchdringen.[3] Zudem übersieht diese Hypothese ganz und gar den thatsächlichen Unterschied zwischen Muttertieren und Mutterpflanzen einerseits und den daraus entspringenden Nachkommen andererseits."[4]

Ebensowenig vermag den *Reimarus* ein Erklärungsversuch zu befriedigen, wonach die Samenbildungen von Tieren und Pflanzen durch gewisse Kräfte bedingt seien, deren blinde Tendenz die gesetzmässige Zusammenordnung homogener Bestandteile bewirke.[5] Denn es ist durchaus nicht einzusehen, wie nach solchen rein mechanischen Gesetzen jemals etwas anderes als entweder gleichartig gemischte Körper (z. B. Salze und Metalle) entstehen, oder bei Körpern von heterogenen Bestandteilen höchstens blinde Massenconcentrationen statthaben sollen; nimmermehr aber, sagt *Reimarus*, ist hieraus der

[1] N. R. p. 547. — [2] N. R. p. 325. — [3] N. R. p. 546. — [4] N. R. p. 546. — [5] N. R. p. 546 u. 547.

bis ins Kleinste harmonische Bau eines organischen Körpers zu begreifen. „Was gäbe auch, schreibt *Reimarus*, dem einen Knochen diese, dem anderen jene Figur, was bildete die Fleischmuskeln bald so, bald anders, was fügte sie durch Knorpeln nnd Sehnen zusammen, was durchflöchte sie mit Nerven, Drüsen, Schlagadern und Blutadern. Alles dieses würde ohne und wider die gesetzte Bildungsregel geschehen.“[1]

Demnach scheint dem *Reimarus* der bedeutungsvolle Unterschied zwischen dem organischen Stoff und dem thätigen Organismus ausser Frage gestellt zu sein. —

Ist nun dieses so eigenartig, bezw. so vollkommen gestaltete Gebilde des thätigen Organismus (z. B. des Tieres oder der Pflanze) schon jenes Lebendige, in dessen Dienst und Nutzniessung die leblose Körperwelt durchweg gestellt ist? Diese Frage, deren Lösung die Gedankenentwicklung des *Reimarus* nicht immer leicht macht, harrt nun unserer Beantwortung!

Die Unterscheidung zwischen organischem Stoff und thätigen Organismus, welche wir bisher von *Reimarus* festgehalten sehen, fällt bei ihm durchaus nicht zusammen mit der Gegenüberstellung von Leblosem und Lebendigem. Hiefür scheint uns der nächste Beweis die Begriffsbestimmung einer Form von Organismen, der Pflanze, worin *Reimarus* den wesenhaften, rein thätigen Organismus erblickt.

Wie steht es nun mit dem Pflanzenreich? Ist dasselbe noch der organischen Körperwelt beizuzählen und steht es deshalb so im Gegensatz zu den mechanisch-wirksamen Stoffaggregaten wie das Lebendige zum Leblosen?

Die erste Frage suchten wir bereits im Geiste der *Reimarus*'schen Auffassung zu beantworten. Die Pflanze ist ein organisch-thätiges Gebilde und stellt so einen offenbaren Abstand und eine höhere Stufe der Vollkommenheit

[1] N. R. p. 547.

dar als der nach rein mechanischen Gesetzen wirksame Stoff.[1] Allein vermag die Pflanze deshalb schon der grossen Klasse der lebendigen Daseinsformen beigezählt zu werden? Keineswegs! Denn *Reimarus* sagt uns: „Bei anderen Dingen als Pflanzen, Kräutern, Blumen sehen wir den nächsten Grund ihrer Gefässe ein, jedoch so, dass er noch in der leblosen Natur und dem Pflanzenreich .selbst eingeschränkt bleibt. Unterdessen wird auch niemand sagen, dass diese Gewächse um ihrer selbst willen sind oder dass er sie nun schon nach ihrer Verknüpfung mit anderen Dingen in der Natur kenne. Lass also Wurzeln, Saftröhren und Rinde zur Annehmung und Umtreibung der Natur, diese zur Auswicklung der Knospen, die Frucht abermals zur Erhaltung des Samens für eine neue Pflanze dienen, — so bleiben wir doch in einem Zirkel der leblosen Pflanze. War die Pflanze für sich notwendig, geniesst sie ihres eigenen Daseins und ihrer Beschaffenheit? Und so sind sie (sc. die Pflanzen) überhaupt als Maschinen anzusehen, die zum Wohle der Lebendigen hervorgebracht sind.“[2]

Nach diesen Ausführungen des *Reimarus* ist also der rein thätige Organismus, dessen Bestimmtheit die Pflanze durchaus an sich trägt, keineswegs gleichbedeutend mit lebendigem Organismus.

Allein nicht nur die Pflanze ist hinsichtlich ihrer Wirksamkeit und ihres innersten Wesensgrundes als toter Mechanismus zu bestimmen, sondern auch der tierische Körper weist eine ganze Reihe von Thätigkeiten auf, welche auf rein mechanische Gesetze zurückzuführen sind. Mit dem eigentümlichen Begriff „mechanische Triebe“ bestimmt *Reimarus* den Grund der vegetativen Thätigkeitsformen des Tieres. Nachdem *Reimarus* aus einer Vergleichung mit menschlichen Kunstwerken den Begriff der Maschine als „ein aus mancherlei Teilen zusammengefügtes Ding, wodurch vermöge seiner blossen Bewegungs-

---

[1] N. R. p. 546 u. 547.

[2] N. R. p. 146 u. 146.

kräfte und seiner Art der Zusammenfügung gewisse Verrichtungen geschehen,"[1] festgestellt, erläutert er das, was er unter mechanischen Trieben hinsichtlich des tierischen Körpers versteht. *Reimarus* sagt: „Es ist aber wohl nicht leicht jemand, der nicht so viel Erkenntnis von einem tierischen Körper haben sollte, dass derselbe unter anderen auch alles an sich habe, was den Begriff einer Maschine vorstellt, und dass viele Veränderungen in demselben bloss durch eine mechanische Triebfeder, durch eine körperliche Kraft, Eindruck und Reizung hervorgebracht werden . . . . Dahin gehören die Umtreibung des Geblütes vermittels des Herzens, die Verdauung des Magens, die wurmförmige Bewegung der Gedärme, das Einsaugen der Milchgefässe und lymphatischen Gefässe, die Absonderung und Bereitung der verschiedenen Säfte, die Bereitung und Sammlung der Muttermilch in den Brüsten, das Zusammenziehen des Augensternes vor vielem Lichte, die verschiedene Anziehung und Nachlassung der inneren Ohrenknöchlein nach der Schwäche oder Stärke des Schalles; imgleichen die Ergiessung der Galle, das Erbrechen, der Durchfall, der Ausschlag, das Fieber, das Podagra und andere selbst durch Krankheiten auf Genesung zielende Bewegung der Natur".[2]

Der Organismus des Tieres, soweit er die rein vegetativen Thätigkeiten desselben umfasst, ist also höchst wahrscheinlich[3] noch nichts mehr als ein sehr komplizierter Mechanismus. Nach *Reimarus* besteht zwar zwischen ihm und einer menschlichen Kunstmaschine ein bedeutsamer Unterschied,[4] allein dieser selbst ist uns unbekannt. Was man aber sonst „Lebenshandlungen" nennt, sind diese nur im uneigentlichen Sinne[5]; denn sobald man sich vom Tiere eine ganz spezifische Bestimmtheit des formalen Lebensprinzips, die Empfindung wegdenkt, ist dieses, wie die Pflanze eine leblose Maschine — ein Vaukanssonischer Mann.[6]

[1] N. R. p. 119 und 120: cf. T. T. I p. 87.

[2] T. T. I p. 87 und 88; N. R. p. 124.

[3] T. T. I p. 91. — [4] T. T. I p. 91. — [5] T. T. I p. 93. — [6] N. R. p. 132.

Soweit können wir eine Übereinstimmung des *Reimarus* mit *Descartes* nachweisen; denn auch letzterer bestimmte Pflanzen und Tiere als blosse Mechanismen. Während aber *Descartes* zwischen Pflanze und Tier keinen wesenhaften Unterschied statuiert wissen wollte, weicht unser Autor in der Wesensbestimmung des Tieres dermassen von *Descartes* ab, dass er das Pflanzenreich trotz seiner Annäherung an das Tierreich, geradezu als die typische Grenzscheide zwischen Leblosem und Lebendigem bestimmt. Während die Pflanze nach *Reimarus* nichts als einen äusseren und inneren Mechanismus darstellt, ist das Tier die erste Form des Lebendigen, das die empirische Wirklichkeit aufweist.

Es ist nun unsere Aufgabe, im Folgenden die Gründe zu entwickeln, auf welche *Reimarus* die Behauptung stützt, dass das Leben erst mit dem Tiere beginne. Nächst dem haben wir die wesentlichen Attribute, welche den Begriff Leben ausmachen, hervorzuheben. Es berühren sich diese Fragen durchweg mit den Begriffsbestimmungen, welche das tierische Lebensprinzip selbst erfordert. Wir sehen uns daher sofort in die folgende Abhandlung versetzt. —

§ 2. Das Wesen des tierischen Lebensprinzips.

Das, was nach der Anschauung des *Reimarus* das Tier mit dem thätigen Organismus der Pflanze gemeinsam hat, ist

1. Der organische Körper, „darin eine ordentliche Bewegung von Nahrungs- und Lebenssäften bewirkt wird“.[1]
2. Die sexuelle Ungleichartigkeit: „sie paaren und befruchten sich gegenseitig, sie werden also teils aus befruchteten Samenkörnchen teils aus Eiern erzeugt“.[2]
3. Die Nahrungsaufnahme und das stetige Wachstum.[3]

---

[1] T. T. II p. 5.
[2] T. T. II p. 5 sq.
[3] T. T. II p. 6.

4. Die Vermehrung und Ausbreitung.[1]
5. Die allmälige Selbstzersetzung bis zum Tod; er bedeutet die Auflösung des Organismus in seine Elemente.[2]

Alle diese merkwürdigen Erscheinnngen, welche die organischen Seinsformen darbieten, sind aber nach der Anschauung des *Reimarus* noch aus dem äusseren und inneren Mechanismus zu begreifen. Dies gilt auch vom Tier, soweit man den Tierkörper im Auge hat. Das Tier selbst ist aber insoweit noch kein lebendiger Organismus. Diese urtypische Bestimmtheit gibt ihm erst das formale Lebensprincip.

Die Frage ist nun sofort: Welche Eigentümlichkeiten muss diejenige Kraft aufweisen, welche das Tier vom Mechanismus des toten Stoffes und vom thätigen Organismus der Pflanze sowie vom rein vegetativen Tierkörper grundsätzlich scheiden und unterscheiden soll, — jene Kraft, welche *Reimarus* schlechtweg und von vornherein als Seele, als formale Lebensquelle bestimmt?

Die Ausführungen des *Reimarus*[3] hinsichtlich der Notwendigkeit, die leblose Körperwelt in ihrer innern Unvollkommenheit und durchgängigen Bedingtheit darzustellen, bieten lichtvolle Momente für die Beurteilung der im diametralen Gegensatz zu ihr stehenden lebendigen oder beseelten Wesen.

Charakterisierte nämlich die toten Stoffmassen die absolute Unempfindlichkeit für alles, was sie an harmonischer Bestimmtheit, Schönheit nnd Grossartigkeit in sich bergen, so ist das formale Grundwesen der psychischen Kreatur die prinzipielle Empfänglichkeit für ein gegenständliches Sein. Kurz, der wesentliche Vorzug der Seele oder des Lebens ist nach *Reimarus* die Innerlichkeit. Sie ist der wesentliche Vorzug der Seele oder des Lebens vor Stoff und reinem Organismus; als innere Vollkommen-

[1] T. T. II p. 6.
[2] T. T. II p. 6.
[3] N. R. p. 130; T. T. I p. 85; T. T. I p. 145.

heit bedeutet sie die harmonische Uebereinstimmung aller spezifischen Naturkräfte zu einem letzten Ziel einer in sich abgeschlossenen Daseinsform. Die lebendigen Wesen, deren unterste Stufe das Tier einnimmt, haben einen Genuss ihres Daseins und Wesens, im Gegensatz zu allem Leblosen, dessen rein äussere Vollkommenheit lediglich den Nutzen anderer, der lebendigen Wesen nämlich, bedeutet.

Die Innerlichkeit der lebendigen Tierseele als innere Vollkommenheit der letzteren ist nun Voraussetzung folgender Eigentümlichkeiten:

1. Ist sie gefordert als Erklärungsgrund des tierischen Empfindungsvermögens.[1] *Reimarus* sagt: „Wenn wir dem Körper die Seele und mit ihr die Empfindung nähmen und bloss künstliche Maschinen daraus machten, so räumten wir das Ziel von allen Bemühungen solcher Maschinen weg; folglich wäre auch in der Natur des Körpers nichts, womit alles übereinstimmte. Die Körper der Lebendigen sind bloss dadurch vollkommen, dass sie bequeme Werkzeuge sind, welche mit der Natur oder den Bemühungen jeder Seele nach ihrer Art des Lebens übereinstimmen“.[2]

Worin das eigentümliche Wesen der Empfindung besteht, werden wir innerhalb unserer tierpsychologischen Untersuchungen darthun. Hier beschränken wir uns, darauf hinzuweisen, dass die Empfindung, ein formal psychisches Vermögen, in einer prinzipiell gegensätzlichen Stellung zu Erscheinungsformen der leblosen Materie steht.

2. Ist die Innerlichkeit der Tierseele gefordert hinsichtlich des tierischen Trieblebens überhaupt. *Reimarus* schreibt: „Man bemerkt nämlich bei allen Tieren, die keine Vernunft besitzen, gewisse natürliche Triebe, Instinkte oder Bemühungen, dadurch sie dasjenige, was ihnen die vollkommenste Vernunft zu ihrem Wohle hätte anraten können, ohne allen Unterricht, Beispiel und Muster, von Geburt an mit einer erblich fertigen Kunst meisterlich zu verrichten

[1] T. T. I p. 85 sq; N. R. p. 123; 125; 127; 301; 308.
[2] N. R. p. 130.

wissen. . . . . Es offenbart sich (sc. in dem Triebleben der Tiere) eine unermessliche Weisheit, die nicht allein die körperliche Welt nach dem Tiere und alle Teile der tierischen Leiber nach ihrer Seelen Beschaffenheit, sondern auch die Fähigkeiten und Regeln der Seelenkräfte selbst nach eines jeden bestimmten Art des Lebens aufs geschickteste eingerichtet hat.“ [1]

Diese vorläufige Andeutung der Begriffsbestimmung des Instinktes zeigt bereits dessen eminente Bedeutung als unentbehrliches Moment in der Reihe der tierischen Seelenvermögen. Dem *Reimarus* scheint das Triebleben des Tieres durchweg ein deutlicher Hinweis auf die Weisheit und Macht eines Weltschöpfers, den der grobsinnliche Naturalismus der französischen Freidenkerei vom Throne gestossen. Der Verwegenheit *De la Mettries* gilt das ernste Wort des *Reimarus*: „Lasset andere sich eine Welt ohne und wider die Betrachtung der weisesten Absichten des Schöpfers auf die Lebendigen etwas in natürlichen Dingen zu wissen dünken: ihre Wissenschaft wird gewiss entweder auf leere Einbildungen und Träume hinauslaufen oder wenigstens zu ihrer inneren Gemütsberuhigung und Glückseligkeit nichts beitragen. Lasset sie sogar die Aufdeckung der göttlichen Wunder im Tierreich verächtlich und lächerlich zu machen suchen: sie verraten mehrenteils dadurch nur den letzten Versuch einer schon verzweifelten Atheisterei, welche der Schule, die ihnen diensame und unwiderlegliche Lehren der Weisheit geben will, zu ihrem eigenen Verderben spottet.“ [2]

3. Die Innerlichkeit der lebendigen Tierseele zu fordern, sieht sich *Reimarus* veranlasst im Hinblick auf das willkürliche Bewegungsvermögen,[3] welches das Tierleben aufweist. Diese Eigentümlichkeit der innerlichen Tierseele ist von der allergrössten Bedeutung für die Naturentfaltung des Tieres. In überaus grossartiger Weise offenbart sie, wie wir späterhin noch eingehend darthun

[1] N. R. p. 280 und 281; p. 289 und p. 310.
[2] N. R. p. 282.
[3] N. R. p. 326; 339.

werden, die Teleologie der Gesammtheit der spezifischen Thätigkeitsformen des Tieres. Als „das Mittel aller Mittel"[1] erfordert die willkürliche Bewegung des Tieres eine ganz besondere Beachtung, wenn es sich um ein möglichst volles Bild der Kunsttriebe handelt. Unsere tierpsychologischen Erörterungen werden die hierher einschlägigen Gedanken des *Reimarus* genau herausheben.

Nachdem wir bisher *Reimarus* in der Entwickelung der für die Innerlichkeit der Tierseele als ihre grundwesentliche Bestimmtheit geforderten Qualitäten gefolgt sind, vermögen wir einerseits, das innere Lebensprinzip des Tieres selbst begrifflich festzustellen, andererseits sind wir in der Lage, die Form der Wechselbeziehung zwischen Tierseele und der Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten heranszufinden.

Im Geiste der Auffassung unseres Philosophen sind wir berechtigt, die Tierseele als das einfache, einheitliche Prinzip seiner characteristischen Lebensthätigkeiten zu bestimmen.

Einfach ist die Tierseele; natürlich: denn sie soll ja das Prinzip von Thätigkeiten sein, in denen sich die Materie als Substrat unmöglich auswirken kann. Vollgiltiger Beweis für diese Auffassung des *Reimarus* sind die eben erwähnten Abhandlungen über die innerliche Tierseele. Ausserdem wird deren Einfachheit klar zum Ausdruck gebracht, wenn *Reimarus* aus dem optischen Prozess der Insecten folgenden Schluss zieht: Die Insecten weisen eine sehr grosse Anzahl von Sehorganen auf „mit ebenso viel tausend zugleich vorgestellten Bildern;" . . . . trotzdem sehen sie nur ein einziges Bild. Dies ist ein untrüglicher Beweis für die Einfachheit der Seelen dieser Tiere.[2]

Einheitlich ist das psychische Lebensprinzip des Tieres, da die phänomenalen Lebensthätigkeiten desselben einen kraftvollen Einheits- und Mittelpunkt überhaupt er-

[1] T. T. I p. 174 sq.
[2] T. T. I p. 363. cf. N. R. p. 446; hiezu T. T. I p. 85.

fordern.[1] Eine Mehrheit von Seelen in einem Individuum ist nie anzunehmen. Zwar vermögen z. B. bei manchen Insectenarten die von dem einzelnen Individuum abgetrennten Teile noch längere Zeit wirkliche Lebensthätigkeiten zu verrichten, allein diese einzelnen Teile sind für sich keine „vollkommenen Tiere", und die Mehrheit der Seelen ist keineswegs erst durch die Teilung entstanden, sondern die Hauptteile dieser Tiere führten schon vor der Abtrennung ein individuelles Leben, welches unter der Herrschaft einer Hauptseele stand. Bei den höhern Tieren ist das scheinbare Fortleben abgetrennter Teile aus einer blossen, mechanischen Reizung zu erklären.[2]

Können wir nun schliesslich die Tierseele im Geiste der bisher verfolgten Gedankenentwickelungen des *Reimarus* auch als substantielles Wesen bestimmen?

Der Substanzbegriff bedeutet bei *Reimarus* die Beharrlichkeit eines Dinges trotz mannigfach wechselnder Zustände. „Wenn ein Ding unter verschiedenen Veränderungen fortdauert und ungeachtet derselben eins und dasselbe bleibt, so nennen wir es eine Substanz oder ein für sich bestehend Ding. Dagegen, wenn etwas bei geschehener Veränderung aufhört, zu sein, so nennen wir es eine Beschaffenheit des Dinges (modum oder accidens). Ein Wachs z. B. mag hart oder weich, kalt oder warm, stehend oder fliessend sein, ... so ist und bleibt es unter allen diesen Veränderungen ein und dasselbe Wachs. Das Wachs ist folglich eine Substanz. Hiegegen Kälte, Härte, Figur . . . . sind nur Beschaffenheiten dieser Substanz, weil sie durch eine jede Veränderung aufhören, zu sein."[3]

Wir sagen nun: Da *Reimarus* auf der einen Seite als wesentliche Bestimmtheiten der Tierseele diejenigen Vermögen bezeichnet, welche wir bereits ausführlich bestimmten, andererseits in seiner Abhandlung über die Innerlichkeit der Tierseele den grundsätzlichen Unterschied derselben

[1] N. R. p. 160; hiezu p. 125 und p. 127.
[2] T. T. I p. 369 sq.
[3] N. R. p. 404 sq.

von der leblosen Materie nachgewiesen, so scheint es uns seiner Auffassung entsprechend zu sein, wenn wir die Substanzialität des tierischen Lebensprincips für ihn in Anspruch nehmen.

Da *Reimarus* ohnehin die positive Einfachheit der Tierseele so entschieden vertritt und glücklich begründet, so glauben wir, dass damit schon die Substanzialität der Tierpsyche gegeben sei. Die Seele des Tieres erscheint hienach als Träger oder Subject, als kraftvolle Einheit derjenigen Thätigkeitsformen, in denen sie sich auswirkt.[1]

Nun harrt aber noch eine ungemein wichtige Frage ganz prinzipieller Natur unserer Beantwortung: Welche reale Bedeutung hat die Tierpsyche für die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten?

Die Seele bestimmt *Reimarus* als den inneren Einheitsgrund der formalen Lebensthätigkeiten des Tieres. Diese aber sind ausschliesslich auf das Empfindungs-, Trieb- und willkürliche Bewegungsvermögen des Tieres zurückzuführen.[2] Sobald wir uns mit *Reimarus* diese Potenzen vom Tiere wegdenken, stellt dasselbe eine blosse Maschine dar, der, wie der Pflanze, ein wirkliches Leben durchaus abzusprechen ist.[3]

Nun könnte es scheinen, als ob *Reimarus,* wenn er die rein organischen oder vegetativen Thätigkeiten des Tieres nach mechanischen Gesetzen wirksam denkt, ohne dass die Seele hievon irgend ein Bewusstsein oder eine Empfindung hat, lediglich auf diese Thatsache hinweisen möchte. Allein *Reimarus* will nicht missverstanden sein, wenn er die Anschauung als unrichtig bezeichnet, wonach die Psyche überhaupt das Prinzip dieser sogenannten actiones vitales sei.[4] Vielmehr gehen diese nach *Reimarus* als ein „Uhrwerk“ unablässig ihren Gang. Es „ist über-

[1] T. T. I p. 363.
[2] T. T. I p. 85; N. R. p. 130.
[3] cf. oben p. 18.
[4] T. T. I p. 89 sq.

haupt alle Wahrscheinlichkeit da, dass die Triebe zu den Lebenshandlungen an sich bloss mechanisch sind: und der tierische Körper scheint insofern nicht allein eine Maschine, sondern sogar eine aus unzählig vielen kleineren Maschinen zusammengesetzte Maschine zu sein, welche alle menschliche Kunst und Einsicht übersteigt".[1] Freilich, sagt *Reimarus,* besteht ein uns unbekannter Unterschied zwischen einem animalischen Körper und einer menschlichen Kunstmaschine, und die Thätigkeiten des ersteren sind aus den festgestellten mechanischen Gesetzen nicht restlos zu begreifen.[2] Viel weniger, glaubt *Reimarus,* sei noch das Geheimnis entdeckt, „wie denn die Seele als das eine fortdauernde Wesen, welches in dieser Maschine alles allenthalben empfindet, mit dieser Maschine so genau verknüpft sei, dass sie den Körper zu ihrem Ich rechnet.[3] Allein will man über diese höchst schwierige Frage überhaupt eine Meinung äussern, so liegt doch einerseits die prinzipiell mechanische Erklärung des vegetativen Organismus ungleich näher,[4] andererseits kann man sich bei der Thatsächlichkeit der innigsten und harmonischen Wechselbeziehung, welche zwischen den körperlichen und seelischen Thätigkeiten des Tieres besteht, beruhigen. Der tierische Körper ist ja keineswegs,[5] wie *Descartes*[6] glaubte, eine blosse Maschine, sondern gerade für die vorzüglichsten Thätigkeitsformen desselben behauptet die Seele ihre ganze Macht, wie auch andererseits die Seele selbst wieder durchaus von ihm abhängig ist. Es ist eben, nach *Reimarus'*-scher Auffassung, die Eigentümlichkeit des lebendigen Organismus, dass wohl eine Reihe von Thätigkeiten des psychischen (lebendigen) Characters vollständig entbehren, dass aber gleichwohl die formalen a c t i o n e s a n i m a l e s, wie sie durch das Nervensystem[7] des Tieres durchweg bedingt sind,

[1] T. T. I p. 91.
[2] T. T. I p. 91.
[3] ibid.
[4] T. T. I p. 91.
[5] T. T. I p. 86; 376.
[6] T. T. I p. 269 sq. N. R. p. 312.
[7] T. T. I p. 363 sq. N. R. 288 sq; p. 299.

nur unter der Voraussetzung des psychophysischen Momentes eine hinreichende Erklärung finden können.

Das Wechselverhältniss zwischen Seele und Körper veranschaulicht uns *Reimarus* durch ein Bild, das er zwar zunächst nur auf den Menschen angewandt wissen will, das aber gleichwohl auch für das Tier volle Bedeutung hat. *Reimarus* sagt: Die Seele ist „der Steuermann in einem Schiff, der eines Teiles in der Bewegung und Erschütterung des Schiffes mit leidet, aber allein sich dessen, was er und das Schiff leidet, bewusst ist; anderen Teils zur Schwerkraft des Schiffes unwillkürlich, zur Lenkung desselben aber auch durch ein geringes Drehen des Steuers willkürlich mit beiträgt".[1] Was *Reimarus* in dieser bildlichen Darstellung unter der unwillkürlichen Beihilfe zur Schwerkraft des Schiffes versteht, ist offenbar der Einfluss, den die Seele auf den Reflexmechanismus ausübt.[2]

Die bisher zur Darstellnng gebrachten Anschauungen des *Reimarus* scheinen uns seine wichtigsten Gedanken für eine gründliche Wesensbestimmung des Tieres zu enthalten. Bevor wir jedoch dieses Kapitel zum Abschluss bringen, glauben wir eine Darlegung des zwischen Tier und Mensch bestehenden Unterschiedes um so weniger umgehen zu dürfen als der Antor selbst die Wichtigkeit einer gründlichen Auseinandersetzung hinsichtlich dieses Problems nicht scharf genug betonen kann. Da aber *Reimarus* die Kriterien für eine erfolgreiche Lösnng dieser Frage hauptsächlich aus einer vergleichenden Betrachtung der beiden Lebensprinzipien zu gewinnen sucht, werden wir veranlasst sein, ihm auf diesem Wege zu folgen. Natürlich müssen wir nns aber in dem folgenden Abschnitt darauf beschränken, die Kerngedanken des *Reimarus* hinsichtlich des menschlichen Lebensprinzips herauszuheben; es würde eine vollständige Wiedergabe der in dieser Hinsicht von *Reimarus* ausgeführten Gedanken unsere Schrift, die das Tierleben zum Gegenstand hat, über Gebühr ausdehnen.

[1] N. R. p. 448; p. 339.
[2] T. T. I p. 89; p. 366.

§ 3. Vergleichende Betrachtung zwischen Tier und Mensch in Rücksicht auf das innere Lebensprinzip.

Die menschliche Seele wird von *Reimarus* als die einfache, geistige Substanz dargethan, welche den spezifischen Lebensthätigkeiten des Menschen zu grunde liegt.

1. Die menschliche Seele ist Substanz. Dieser Begriff wird von *Reimarus* für die Seele des Menschen in Anspruch genommen, weil sie eben dasjenige in ihm ist, was im Gegensatz zum fortwährenden Wechsel der materiellen Bestandteile die Beharrlichkeit in vollkommenster Weise darstellt. Da nun *Reimarus*, um die Substanzialität einer Seinsform behaupten zu können, die Beharrlichkeit trotz mannigfach wechselnder Zustände fordert, so ist ihm die menschliche Seele in ihrer Substanzialität sicher gestellt wegen der thatsächlichen Continuität des Ich- oder Selbstbewusstseins.[1] Allein ist die Substanzialität der menschlichen Seele ohne weiteres gegeben? Diese Frage haben wir zu erörtern!

Es ist die Methode, mit der *Reimarus* die Bestimmtheit der menschlichen Seele als substanzielles Wesen nachzuweisen versucht, der klassische Beweis für die Verschiedenheit seiner methodologisch-psychologischen Prinzipien und der Prinzipien derjenigen neueren Psychologen, welche seit *Descartes* von der Ausbeutung des Begriffes: psychologische Thatsächlichkeit das Höchste für die Lösung des psychologischen Problems erhofften. *Christ. Wolff* hat bekanntlich in der prinzipiellen Scheidung der empirischen von der rationellen Psychologie die Gedanken des *Cartesius* und *Leibnitz*, sowie die der schottischen Psychologenschule *Reids* und *Stewarts* in einem Brennpnnkt gesammelt, so dass wie *Windelband* treffend bemerkt „alle Gegenstände sowohl unter dem Gesichtspunkt der ewigen Wahrheiten als auch nnter dem der zufälligen Wahrheiten betrachtet werden; für jedes Gebiet der Wirklichkeit gab es eine Erkenntnis durch Begriffe und eine andere durch

[1] N. R. p. 404; 405.

Thatsachen, eine apriorische Wissenschaft aus dem Verstande und eine aposteriorische Wissenschaft aus der Wahrnehmung. Dabei sollten beide im Resultate derartig zusammenkommen, dass z. B. die empirische Psychologie die Thatsächlichkeit aller derjenigen Thätigkeiten erweisen musste, welche in der rationalen Psychologie aus dem metaphysischen Begriff der Seele und deren sich daraus ergebenden Vermögen abgeleitet werden."[1]

Es ist nun von grosser Wichtigkeit, zu wissen, dass *Reimarus*, der doch als *Wolffianer* bezeichnet wird, in wesentlichen Punkten von *Wolff* nicht unbedeutend abweicht. Denn während letzterer, ähnlich wie *Descartes*, das Wesen der Seele als unmittelbar gewisse Erfahrungsthatsache bestimmt, fordert *Reimarus* den auf Grund der Empirie erst zu erbringenden Nachweis der inhaltlichen Bestimmtheit der Seele. Für *Wolff* scheint die Seele als einfache, immaterielle Substanz mit dem einzigen und zugleich wesentlichen Vermögen der Vorstellungskraft sofort gegeben zu sein. — *Reimarus* hingegen führt auf Grund der Erfahrung den Beweis der thatsächlichen Differenz zwischen Seele und Stoff, indem er aus einer vergleichenden Betrachtung der Thätigkeitsformen beider erst das inhaltliche Wesen bestimmt. Nach einer ausführlichen Untersuchung dieser Art kommt *Reimarus* zu dem Resultate, das über seine Auffassung keinen Zweifel mehr zu lassen scheint. Er sagt uns: „Es mag übrigens mit unserem Körper beschaffen sein, wie es will, ob er ganz, zum Teil oder gar nicht mehr derselbe ist, der er anfangs war; das rühret unsere Dauer nicht, das macht uns nicht zu anderen Menschen. Wenn gleich alles bei uns im steten Fluss und Wechsel schwebt, so bleibt doch unter allen Veränderungen und Begebenheiten ein Wesen, das sich selbst durch sein jetziges Bewusstsein überzeugt, es sei eben dasselbe, welches in voriger Zeit und unter anderen Umständen ge-

[1] *Windelband*, Geschichte der Philosophie Freiburg i./Br. 1892. p. 363.

wesen und darnach rechnet sich ein jeder in seinem ganzen Leben für einen und denselben Menschen."[1]

Hieraus erst bestimmt *Reimarus* dieses ganz eigentümliche Wesen als Seele.[2]

2. Die Einfachheit der menschlichen Seele ergibt sich aus der Forderung eines einzigen, unteilbaren Mittelpunktes für die Gesammtheit der psychischen Empfindungs- und Bewusstseinsthätigkeiten.[3]

3. Die Einheit der menschlichen Seele verbürgt die Thatsache des durchaus einheitlichen Ichbewusstseins.[4]

Die Annahme mehrerer substantieller Lebensprinzipien entspringt aus der Neigung, aus verschiedenen, gegensätzlichen Vorstellungen und Begierden verschiedene Substanzen zu machen. Dagegen ist es gerade der eigentümliche Vorzug des psychischen Wesens in uns, das Gegensätzliche in die Einheit des Selbstbewusstseins aufzunehmen.[5]

4. Die Geistigkeit der menschlichen Seele ist gefordert im Hinblick auf die offenbaren Vorzüge, welche den Menschen vor dem Tiere auszeichnen.

a) Der Mensch vermag sich zunächst in der Auswirkung des ihm mit dem Tiere gemeinsamen Sinnenlebens auf eine höhere Stufe zu erheben, indem er sich infolge seines vernünftigen Vermögens in einer gewissen Hegemonie über die reiche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegenstände behauptet; das Tier aber durchaus in die Leibeigenschaft des Sinnlichen gebannt bleibt.[6] *Reimarus* bringt diese Weihe der Sinnlichkeit an das höhere psychische Vermögen der Vernunft in schönen Gedanken zum Ausdruck, indem er den Menschen in seiner Anlage für ästhetische Empfindungen characterisiert. „Das wahre Schöne, sagt *Reimarus*, ist allein dem vernünftigen Auge sichtbar."[7]

Der erste, augenscheinliche Vorzug des Menschen vor dem Tier ist also die Vernunft. Ihr Wesen besteht, im Gegensatz zu der sinnlichen Erkenntnis der Tierseele, in

[1] N. R. p. 403; cf. p. 401 sq. — [2] N. R. p. 404. — [3] N. R. p. 419. [4] N. R. p. 411 sq. — [5] N. R. p. 415. — [6] N. R. p. 500. — [7] N. R p. 502 u. 503.

der Fähigkeit, „die Beschaffenheit und Ursachen der Dinge zu erforschen und von uns selbst und der lebendigen und leblosen Natur bis zu der ersten und unsichtbaren Ursache, bis zu dem vollkommensten und unendlichen Wesen zu dringen und von dieser Erkenntnis Lust zu schöpfen. Dieses Vergnügen ist den Tieren völlig unbewusst."[1] Die Vernunft stellt so den Menschen hoch über das Tier und unterscheidet schon den gewöhnlich denkenden Mann von Letzterem. Denn die Vernunft ist nicht identisch mit Gelehrsamkeit, obwohl freilich für den Menschen die ausschliessliche Hingabe an die Erforschung der Wahrheit ein starker Beweis für die Macht des Reizes ist, den die Untersuchung des Wahren auf seinen Geist ausübt.[2]

b) Ein weiterer Vorzug des Menschen vor dem Tier ist des ersteren Anlage für Tugend und Pflichterfüllung — kurz der Mensch hat ein Interesse an der moralischen Vollkommenheit. Während sich beim Tier keine Spur einer solchen Empfänglichkeit für die Erfüllung des sittlichen Gesetzes oder auch nur ein leises Bewusstsein von seiner Existenz findet, wird der Mensch zur Anerkennung dessen, was verschiedenartige Seiten des Tugendlebens anlangt, herausgefordert. „Wenn uns, schreibt *Reimarus*, auch andere Menschen ein Bild der Vollkommenheit werden, so empfinden wir an ihrer Bekanntschaft und ihrem Umgang ein Vergnügen, davon die Tiere nichts wissen. Ihre Erfahrung, Wissenschaft, ihre Gemütsgaben ihr guter Geschmack und ihre Geschicklichkeit, ihre Klugheit, Vorsicht, Mässigkeit, ihre Ehrlichkeit, Treue, Liebe, Freundschaft, Dienstfertigkeit, Billigkeit, Gerechtigkeit und übrige Tugenden nehmen uns das Herz durch einen süssen Zug der Liebe ein; und der Lasterhafte selbst kann sich der Hochachtung und Ehrfurcht gegen solche Gemütsvollkommenheiten nicht erwehren."[3]

So wird der Mensch zum ethischen Wesen und ist

[1] N. R. p. 502 u. 503.
[2] N. R. p. 509.
[3] N. R. p. 510.

eigentlich ins Unendliche einer sittlichen Vervollkommnung fähig.[1] —

Es scheint uns ein glücklicher Gedanke zu sein, den unser Metaphysiker seinen gesammten Untersuchungen über die Vorzüge des Menschen vor dem Tier zu grunde legt: Vernunft und Wille sind in dem Masse ein Beweis für die wesentlichen, psychischen Vorzüge des Menschen vor dem Tier,[2] als diese Potenzen, in Thaten sich auswirkend,[3] auf das Urbild aller Vollkommenheit, den selbstmächtigen Gott[4] hinweisen, dessen Grundwesen eben die unendliche Weisheit und Heiligkeit selbst darstellt. Das Regulativ der menschlichen Vollkommenheit besteht für *Reimarus* darin, dass der Mensch in seinen Erkenntnis- und Willensakten dem Urbilde nahekommt: „Nichts aber ist uns näher, sagt *Reimarus*, als wir uns selbst sind. Und wenn wir menschlich handeln, so werden wir unseren Verstand und Willen nicht allein nach den Vollkommenheiten anderer Menschen, sondern hauptsächlich nach dem göttlichen Urbilde und nach den Regeln und Absichten, die Gott in der Natur ausgedrückt hat, bilden; damit wir zu einem Besitze wahrer Vollkommenheit gelangen und mithin gegründete Ursache haben, uns an unserer eigenen Vollkommenheit zu vergnügen."[5]

Die Weihe aller Verstandes- und Willensthätigkeiten des Menschen an Gott als das Urbild aller Weisheit und Glückseligkeit, aller Vernunft und Liebe, stellt den Vorzug der Geistigkeit der menschlichen Seele nach *Reimarus* dar.[6]

Blicken wir nun in Kürze auf die metaphysischen Untersuchungen des *Reimarus* hinsichtlich des Wesens des Tieres und deren Resultate zurück, so können wir ungefähr Folgendes sagen:

Reimarus vermochte zunächst die für eine glückliche Beantwortung dieses schon so viel und verschieden bearbeiteten Problems jeweils geforderten Standorte und Ausgangspunkte gut zu wählen. Ohne eine scharfe Abgrenzung der Gebiete scheint dem *Reimarus* eine erfolgreiche

[1] N. R. p. 514. — [2] N. R. p. 665. — [3] N. R. p. 188 sq. — [4] N. R. p. 193. — [5] N. R. p. 510. — [6] N. R. p. 509; 507.

Beseitigung der mannigfachen Schwierigkeiten, welche in der Natur des Problems gelegen sind, nicht möglich. So betrachtet *Reimarus* in umfassender Weise die materielle Welt und bestimmt ihr innerstes Wesen als die unbedingte Unempfänglichkeit für ein gegenständliches Sein. —

Der Vorzug, etwas selbstthätig in den eigenen Besitz aufzunehmen, und so wahrhaft innerlich zu sein, ist erst dem Lebendigen, den seelenbegabten Wesen zuzuerkennen. Und zwar ist der Nachweis dieses substanziellen Vorzugs aus einer vergleichenden Betrachtung hinsichtlich der Lebensthätigkeiten und der Wirksamkeit des toten Stoffes zu erbringen. Die einzelnen Lebensformen (Tier und Mensch) sind dann wieder auf grund ihrer Thätigkeiten scharf in ihrem inneren Wesensgrunde zu bestimmen und gegen einander abzugrenzen. Daraus ergibt sich dann der Vorzug der einen Formen von lebendigen Wesen vor den anderen.

Die Resultate, welche *Reimarus* auf grund einer eben so nüchternen als gründlichen Beobachtung herausgestellt, scheinen uns insoweit eine glückliche Lösung des Problems zu enthalten, als es sich um die Bestimmung des Wesens des Tieres hinsichtlich seines inneren Lebensprinzips handelte; fernerhin, soweit der Unterschied der psychischen Potenzen des Tieres und des Menschen darzuthun war. — Es wird unsere psychologische Untersuchung die Sache noch näher beleuchten. An dieser Stelle genügt es uns, darauf hingewiesen zu haben, dass *Reimarus* die Stellung des Tieres in der Gesammtheit des empirisch Wirklichen in vernünftiger Weise bestimmte.

Nicht aber glauben wir mit der eigenartigen Anschauung des *Reimarus* einverstanden sein zu können, wonach die Grenze des Lebendigen dermassen eng zu ziehen ist, dass erst mit dem Tiere, wie *Reimarus* glaubt, das Leben beginne. Was *Reimarus* hinsichtlich des Wesens des thätigen Organismus sagt, scheint uns insoweit gerechtfertigt, als er dessen bedeutungsvollen Unterschied vom toten Körper und organischen Stoff hervorhebt. Allein eine substanzielle Verschiedenheit des thätigen vom lebendigen Organismus scheint

uns nicht gegeben zu sein. Die Pflanze ist als thätiger Organismus wohl vom Stoff verschieden, allein bei *Reimarus* nicht wesentlich verschieden; vielmehr glaubt *Reimarus*, die Pflanze sei ebenso, wie der rein vegetative Organismus des Tieres, lediglich ein höchst komplizirter, innerer Mechanismus. Ist dies aber im Ernste der Fall? Wir glauben doch, sowohl die Pflanze als den vegetativen Tierkörper als wahrhafte Lebensformen bestimmen zu sollen. Denn in beiden offenbaren sich Erscheinungen, welche etwas vom Mechanismus der toten Materie durchaus Verschiedenes darstellen. Schon die Pflanze zeigt in ihrer Entfaltung unverkennbar den Trieb der Selbstgliederung und Selbstentfaltung und offenbart so die Eigentümlichkeit in ihrem Verhalten den sie umgebenden Stoffen gegenüber. Die Pflanze bewahrt durchweg im planvollen Aufbau eines Systems ihre Souveränität über die physicalischen und chemischen Wirkungsformen des Stoffes.

Ist dies aber thatsächlich so der Fall, dann wird man hier kaum mehr von höchst eigentümlichen Kräften des Stoffes, eigenartigen Gesetzen des Mechanismus reden können. Vielmehr ist die Pflanze schon jenes Selbständige und Einheitliche, dessen Vorzug, über den Stoff zu herrschen, man mit Leben bestimmt.

Schwieriger noch als hinsichtlich der Pflanze wird sich für *Reimarus* der Nachweis gestalten, dass der vegetative Tierkörper noch nichts mehr als einen sehr kunstvollen Mechanismus darstellt. Denn nachdem *Reimarus* dem Tiere einmal ein formales Lebensprincip zuerkennt, soweit nämlich das Nervensystem des tierischen Sinnesorganismus in Betracht kommt, scheint es doch sonderbar, einen hervorragenden Teil der tierischen Thätigkeiten auf rein mechanische Gesetze zurückführen zu wollen. Wir glauben vielmehr, dass die Tierpsyche im Ernste als das einheitliche Lebensprincip festzuhalten sei, dessen Herrschaft sich auch auf die vegetativen Thätigkeiten des tierischen Organismus erstreckt. Die Thatsache, dass die vegetativen Thätigkeiten des letzteren insofern des psychischen Characters

entbehren, als sie ohne alle Empfindung und Bewusstsein vor sich gehen, ist noch kein zuverlässiger Anhaltspunkt für die Behauptung, dass sie rein mechanischen Gesetzen unterstehen. Wohl ist zuzugeben, dass auch das niedere Tierleben jederzeit mechanisch vermittelt ist, nicht aber ist es, wie *Rindfleisch* bemerkt, rein mechanisch zu deuten, so dass z. B. einzelne Zellen als Wanderzellen „vom Organismus förmlich ausgeschickt werden, um im Dünndarm Nahrungsstoffe, namentlich Fett, aus dem Speisebrei aufzunehmen, oder, wenn sich dies vielleicht nicht bestätigen sollte, dass sie wenigstens bestimmt zu sein scheinen, im Inneren des Körpers, in Blut und Säften desselben, schädliche Stoffe, beispielsweise krankmachende Bakterien in sich aufzunehmen und durch eine Art Verdauung unschädlich zu machen. (Phagocytismus)".[1]

Übrigens erhebt sich sofort gegen die Ansicht des *Reimarus*, der vegetative Organismus des Tieres sei durchaus autonom, das philosophische Bedenken hinsichtlich der Wesenseinheit des Tieres, an der doch sonst *Reimarus* entschieden festhält. Um diese nicht preiszugeben, scheint uns eben ein einheitliches, den gesammten Organismus des Tieres systematisch durchwirkendes Lebensprinzip erfordert.

2. Kapitel.

Ursprung des Tieres.

Die metaphysischen Untersuchungen des *Reimarus*, deren Resultat eine klare Antwort auf die zu seiner Zeit lebhaft erörterte Frage nach dem Ursprung des Tieres sein soll., erschöpfen sich bei ihm mit der Darlegung und Zurückweisung der materialistisch-mechanistischen Hypothese. Und zwar betrachtet *Reimarus* die letztere unter einem doppelten Gesichtspunkt:

[1] *Rindfleisch:* Ärztl. Philosophie. Würzburger Rektoratsrede. Jahrg. 1888 p. 15.

1. die mechanisch-materialistische Hypothese ist innerlich unvermögend, aus dem Stoff den Ursprung des lebendigen Tieres zu erklären;
2. verkennt sie das teleologische Princip, dessen Thatsächlichkeit durch die Erklärung des Ursprungs des Tieres gefordert wird.

Zunächst scheint der Grundgedanke des mechanischen Materialismus, wonach die ganze Wirklichkeit, Leben, Seele und Geist aus dem blinden Naturwalten[1] entstanden sein sollen, unserem *Reimarus* mehr die Ausgeburt einer märchenhaften Phantasie als das Resultat einer nüchternen, streng wissenschaftlichen Betrachtung.[2] Sind nun nicht einmal die Denker der klassischen Philosophie, ein *Epikur* und *Lucrez*[3] zu entschuldigen, wenn sie eben dermassen oberflächlich urteilten, so erscheint dem *Reimarus* vollends der neueste französische Materialismus, wie er in *De la Mettrie* den kühnsten Verfechter gefunden, ein unglückseliger Rückfall in diese flache Weltanschauung.[4]

Der Materialismus, soweit er ein Erklärungsversuch des Ursprungs der Lebensformen sein soll, ist unbedingt abzuweisen. Dies scheint dem *Reimarus* um so leichter, nachdem die Vertreter der generatio aequivoca auf Grund exacter Beobachtungen[5] bereits „so weit in die Enge getrieben wurden, dass sie nun keine andere Zuflucht mehr haben als zu den unsichtbaren mikroskopischen Tierchen“.[6]

Diese letzte Zuflucht dem Materialismus gründlich abzuschneiden, erkennt nun *Reimarus* für seine Aufgabe. Er ist nämlich der Ansicht, dass selbst unter der Voraussetzung der von *Leeuwenhoek*,[7] *Buffon* und *Needham* ge-

[1] N. R. p. 67. — [2] ibid. — [3] N. R. p. 68. — [4] N. R. p. 68. — [5] N. R. p. 70. — [6] N. R. p. 71.

[7] *Anton von Leeuwenhoek* wurde 1632 zu Delft geboren; er starb in der gleichen Stadt 1723. Seine Bedeutung für die Geschichte der Zoologie liegt in der Auffindung zahlreicher und feiner Formenverhältnisse des Tierkörpers durch das Mikroskop. Es ist kein anatomisches System zu nennen, an dem Leeuwenhoek nicht neue Sachen gefunden hätte. Er entdeckte die Blutkörperchen und sah zum erstenmal die Blutbewegung in den Gefässen am Schwanze

machten Beobachtungen, deren Ergebnis das wirkliche Vorkommen mikroskopischer Tiere in verschiedenen Stoffaggregaten war, damit noch kein Beweis für die generatio spontanea erbracht sei. Denn nach *Reimarus* ist immer noch rätselhaft, woher die „unendlich weise Zusammenfügung so vieler tausend organischer Körper aus einem ganz ungeschickten Klumpen" entstanden sei.[1] *Needham* urteile zum mindesten sehr oberflächlich, wenn er ausschliesslich aus der bloss „anziehenden und abstossenden Kraft" den lebendigen Organismus des Tieres erklären zu können glaube. *Needham* habe gut gethan, meint *Reimarus*, dass er sich selbst später korrigierte![2]

Allein es ist a priori den Untersuchungen der genannten Naturforscher hinsichtlich der mikroskopischen Tiere nicht allzu grosses Vertrauen entgegen zu bringen. *Reimarus* weist dies durch eine sorgfältige Analyse der vorliegenden Resultate neuester Forschungen nach. —

Es scheint dem *Reimarus* zunächst sehr bedenklich, dass die Bestimmung der kleinsten Tierchen durch *Buffon* und *Needham* ungemein abweicht von den bisher für sicher gehaltenen Ergebnissen wissenschaftlicher Beobachtungen;

---

der Froschlarven. Auch sah Leeuwenhoek die Querstreifen der Muskelfasern, sowie die Zahnröhrchen, die Linsenfasern u. s. w. Er ist der Entdecker der Infusionstiere. — Vgl. Carus: Geschichte der Zoologie München 1872 p. 399 u. 400.

Buffon, eigentlich *Georges Louis Leclerc*, war 1707 in Montbard geboren; er starb 1788 zu Paris. — Seine naturwissenschaftlichen Arbeiten sind in dem sehr umfangreichen Werke „Histoire naturelle, générale et particulière" zusammengefasst. Von wissenschaftlichem Gesichtspunkte aus betrachtet, sind Buffons Werke heute von geringer Bedeutung.

Turbervill Needham, bekannter Naturforscher des 18. Jahrhunderts, beschäftigte sich mit der Erklärung der Infusionstierchen. Er stellte 1750 die Hypothese eines Entstehens der Infusionstiere aus einer fruchtbaren Flüssigkeit auf. Die mikroskopischen Tiere selbst waren hienach vielfachen Metamorphosen unterworfen. — Vgl. V. Carus: Geschichte der Zoologie München 1872 p. 564.

[1] N. R. p. 72.

[2] N. R. p. 72 sq.

diese scheinen dem *Reimarus* um so unerschütterlicher, als die Instrumente *Buffons* nnd *Needhams* an Schärfe und Zuverlässigkeit den bisher allgemein verwendeten bedeutend nachstehen.[1] *Buffon* konnte höchst wahrscheinlich die „wahren, lebendigen Samentiere" mit seinen zweifelhaften Instrumenten gar nicht wahrnehmen. „Und daher, meint *Reimarus*, fällt auch die Hauptsache weg, als ob er, nebst Herrn *Needham* ihre (sc. der Tiere) Erzeugung aus einer rohen Materie beobachtet habe."[2]

Doch würde die Unzuverlässigkeit dieser Beobachtungen an sich noch nichts gegen eine mögliche generatio aequivoca beweisen, da es anderwärts naturwissenschaftlich feststeht, dass manche Stoffverbindungen besonders als Sammelort zahlloser lebendiger Organismen dienen. Es bedarf daher jedenfalls noch der prinzipiellen Erledignng der Frage: Woher entstehen die mikroskopischen Tiere?[3]

Eine befriedigende Lösung dieses zu *Reimarus* Zeiten in naturwissenschaftlichen Kreisen ungemein lebhaft behandelten Problems, scheint ihm selbst, dem aufrichtigen Denker, durch die blosse Erfahrung schlechterdings unmöglich. Hier wird es, meint *Reimarus*, „auf Schlüsse aus den gesehenen Umständen ankommen."[4] Denn die objectiv übereinstimmenden Beobachtungen der Naturforscher gaben schon oft Veranlassung zu den widerspruchsvollsten Interpretationen, so dass in der gleichen Sache auf die generatio spontanea und generatio organica geschlossen wurde. Die Kräfte der Dinge, zumal die der Urstoffe, Atome oder Monaden sind überhaupt nach *Reimarus* an sich etwas Geistiges und deshalb viel zu subtil, um auch mit dem schärfsten Mikroskop erkannt zu werden.[5] Hiefür sind ein sprechender Beleg die vielen, im Interesse des Nachweises der generatio aequivoca ausgeführten Experimente, deren schwankende Resultate sich durchaus keiner allgemeinen Anerkennnng zu gunsten der materialistischen Hypothese zu erfreuen hatten.[6] *Reimarus* sieht sich daher veranlasst, seine Meinung hin-

[1] N. R. p. 74 sq. — [2] N. R. p. 79. — [3] N. R. p. 83 sq. — [4] N. R. p. 83 sq. 83 u. 84. — [5] N. R. p. 83 sq. — [6] N. R. p. 84.

sichtlich der Lösung der actuellen Schwierigkeit dahin abzugeben, dass er sagt: „Es ist von niemanden bisher weder gewiss noch wahrscheinlich, weder aus der Erfahruug noch aus principiis physico-metaphysicis erwiesen, dass in der ganzen Natur, im Pflanzen- oder Tierreich, im Grossen oder Kleinen, eine ursprüngliche Erzeugung neuer, einzelner Pflanzen oder Tiere oder wieder Arten davon aus einer rohen Materie, durch eiue Fäulung uud Gährung geschehe oder geschehen könne, sondern Erfahrung, Analogie, Vernunft sind dagegen und aller Schein des Gegenteils bezieht sich auf unsichtbare Kleinigkeiten, die aber entweder an sich unrichtig beobachtet sind, oder daraus unrichtig ex argumento ignorantiae geschlossen wird; so wie man vor Zeiten auch vou grösseren Tieren, die den blosseu Augen sichtbar sind, aus Mangel richtiger Erfahrungen und Schlüsse, eine generationem aequivocam glaubte. Warum zeigt die Natur, wenn sie Millionen neuer Tiere hervorbringen kann, ihre uugeheuere Fruchtbarkeit nicht sichtbarlich in der Schöpfung eines einzigeu grösseren Iusektes oder vierfüssigen Tieres?“[1]

Die thörichte Ausflucht des Naturalismus wie sie *De la Mettrie* nicht scheut uud noch in unseren Tagen *D. Fr. Strauss*[2] wiederholt hat, es sei die Natur jetzt altersschwach uud ausser stande, das Lebendige zu „gebären,“ wird von *Reimarus* zwar in etwas derber, aber berechtigter Weise zurückgewiesen![3]

Auf grund kosmologischer Erwägungen ist also die mechanisch-materialistische Hypothese abzuweisen. Allein sie ist auch ganz unhaltbar wegen ihrer totalen Verständnislosigkeit der objectiveu Gesetzmässigkeit, deren Beachtung der Ursprung der lebendigen Wesen ebensosehr fordert, als diese in sich selbst die höchste harmonische Gestaltung und planvolle Entwickelung aufweisen.[4]

---

[1] N. R. p. 87 sq.

[2] *D. F. Strauss*: Der alte und der neue Glaube. 6. Aufl. p. 174.

[3] N. R. p. 90 u. 91.

[4] N. R. p. 92.

De la Mettrie oder, wie *Reimarus* ihn gerne nennt, „der neue Demetrius"[1] hatte die platte Zufallstheorie des *Epikur* und *Lucrez* in neuem Aufputz vorgeführt. Dies bedeutete für *Reimarus*, den prinzipiellen Teleologen, gewissermassen eine Herausforderung, deren Annahme sein wissenschaftlicher Standpunkt erforderte. Die energische Abweisung der ganzen Oberflächlichkeit dieser Auffassung führt er mit einigen originellen Wendungen der alten ciceronianischen Dialectik durch.[2] Es scheint dem *Reimarus* ein Zugeständnis an die flache Zufallstheorie zu sein, wenn man bloss die Möglichkeit einer zufälligen Genesis des so unendlich zweckmässig gebildeten und geregelten Organismus überhaupt zugibt. Deshalb hält er es für notwendig, die innere und äussere Möglichkeit des Ursprungs des Lebendigen aus dem blinden Ungefähr a priori in Abrede zu stellen.

Die innere Möglichkeit für den Ursprung des Tieres als des lebendigen Organismus fehlt; denn der Stoff, der hier mit dem blinden Zufall identisch ist, ist unfähig, die psychischen Thatsachen des Tierlebens verständlich zu machen.

Die äussere Möglichkeit fehlt ebenso; denn es sei, wie *Reimarus* richtig bemerkt, eine Absurdität, aus mechanischen Gesetzen und stofflichen Kräften den harmonischen Bau des lebendigen Organismus begreifen zu wollen. Aus dem blinden Gewoge der Naturkräfte kann nach *Reimarus* höchstens ein Chaos entspringen. Und dies wird so lange fortgehen, bis die unverständigen Gewalten in die Herrschaft der gesetzmässigen Zusammenordnung gebannt sind.[3]

Auch der feinere, philosophische Versuch die Entwickelung des lebendigen Organismus aus „ewigen Sameneiern" zu erklären, ist nach *Reimarus* nichts als eine künstliche Verdeckung der Schwierigkeit.[4] Selbst, wenn

[1] N. R. p. 91.
[2] N. R. p. 94 sq.
[3] N. R. p. 96 sq.
[4] N. R. p. 106.

diese Sameneier, was aller Wahrscheinlichkeit entbehrt, der Ewigkeit getrotzt hätten, so ist der zureichende Grund ihres Ursprungs damit mit nichten erklärt! Und wie kommt es doch, fragt *Reimarus*, dass die Gesetze für den Ursprung des lebendigen Tieres heutzutage so ganz anders sich darstellen? „Warum kommen seit so viel tausend Jahren keine herumflatternden Sameneier irgend eines Tieres mehr an irgend einem Orte des Erdbodens zur Reife, noch ein solches auf die Art erzeugtes Tier zum Vorschein?“[1]

Reimarus hält nach dieser gründlichen Würdigung des mechanischen Materialismus, soweit er ein Erklärungsversuch des Ursprungs des lebendigen Tieres sein will, die anfänglich aufgestellte These für erwiesen: Es ist undenkbar, dass die lebendigen Organismen jemals aus dem Naturzusammenhang hinsichtlich ihres Entstehens erklärt werden können.[2]

Was *Reimarus* gegen den Versuch, den Ursprung des Lebens und insbesondere des lebendigen Tieres bloss aus dem Naturzusammenhang erklären zu wollen, ins Feld führt, trifft den grob-sinnlichen Materialismus seiner Zeit. Es konnte einem so scharfen Denker, wie *Reimarus*, nicht schwer fallen, die ganze Oberflächlichkeit dieser seichten Weltentstehungstheorie ins richtige Licht zu setzen. Was *Reimarus* damals gegen die materialistischen Anschauungen geltend machte, scheint uns dem modernen Materialismus gegenüber seine prinzipielle Bedeutung nicht verloren zu haben. Denn trotz der Anstrengung, den Stoff, insbesondere den Kohlenstoff[3] in neuester Zeit als den eigentlichen Schöpfer der organisch-lebendigen Welt nachweisen zu wollen, hat die nüchterne und aufrichtige Naturbeobachtung allen derartigen Versuchen gegenüber wenigstens sehr ernstliche Bedenken, zum Teil ihr entschiedenstes Veto zum Ausdruck gebracht.

[1] N. R. p. 107.
[2] N. R. p. 108 sq.
[3] *Häckel*, der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. 1893, p. 17.

3. Kapitel.

Die Zweckbestimmung des Tieres.

Diese Abhandlung hat sich nicht mit dem Nachweis des *Reimarus* zu befassen, wonach sich das Tierreich als eine grossartige Offenbarung des überweltlichen, unendlich weisen und liebevollen Schöpfers darstellt,[1] also nicht mit dem beabsichtigten Zweck dieser Schöpfungsform, soweit er ein eigenartiges Licht für den Gottesbegriff bedeutet:[2] vielmehr handelt es sich hier darum, den formalen Endzweck des Tieres festzustellen.

Es ist ein Grundgedanke im System der Philosophie des *Reimarus*: Ein Ding ist insofern natürlich, als darunter dasjenige zu verstehen ist, „was sich zu seiner Zeit aus seinen wesentlichen Kräften und angeborenen Beschaffenheiten entwickelt, wenn nur kein Hindernis da ist und die Umstände übereinstimmen."[3] So gehören z. B. zur Natur des Menschen seine wesentlichen Leibes- und Seelenkräfte nebst den erblichen Vermögen. Erstere dienen der Erhaltung und gesunden Entwickelung des leiblichen Lebens, letztere stellen das dem Menschen mit dem Tier, teils gemeinsame teils höhere Erkenntnis- und Strebevermögen dar. Die angeborenen Vermögen bedeuten bei *Reimarus* gewisse reale Anlagen für spätere Ausgestaltung und Entwickelungen.[4] Die Feststellung dessen, was zur Natur eines Dinges gehört, ist ungemein wichtig, insbesondere dann, wenn es sich um ein klares Verständnis des Endzwecks einer Daseinsform handelt.

Ist nämlich der Gesammtzweck des kreatürlichen Seins das ausschliessliche Wohl des Lebendigen, so ist hinwiederum aus der spezifischen Natur und Regel der lebendigen Wesen die ganze Art des Lebens sowohl, als die spezifische

---

[1] N. R. p. 313; T. T. I p. 402; 404 sq.; 407.
[2] N. R. p. 266; 270; 273 u. v. a.
[3] N. R. p. 475.
[4] N. R. ibid sq.

Form der Glückseligkeit zu bestimmen.[1] Die einzelnen Naturgesetze sind so ein Mittel Gottes, seine höchsten Zwecke der Wirklichkeit entgegenzuführen. *Reimarus* sagt: „Das allgemeine Verlangen, glücklich zu werden, das allen Lebendigen eingeprägt ist, wird bei jedem durch seine besonderen Naturkräfte und deren Regeln zu seinem besonderen Ziele gerichtet und bestimmt.“[2]

Wie ist nun aus der Natur des Tieres, dessen Endzweckbestimmung *Reimarus* als Glückseligkeit bezeichnet,[3] diese selbst inhaltlich darzuthun und zu beweisen?

Vorerst folgert *Reimarus* aus dem Grundsatz, dass eine jede Begierde glücklich zu werden, sich notwendig nach den Schranken der Vorstellung des Guten richten müsse,[4] die spezifische Differenz des Glückseligkeitszustandes: „Setzet man nun Seelen, sagt *Reimarus*, die nur von einer gewissen Art des Guten eine Vorstellung haben, so ist auch deren Verlangen und Bemühen dadurch eingeschränkt; ihre Begierde kann nicht weiter gehen und sie sind durch ihre Natur bloss zu der Art des Lebens und der Glückseligkeit bestimmt, welche aus dem Genusse solches vorgestellten Guten entstehen kann. Setzet man aber andere Seelen, deren Vorstellung vom Guten anders ist oder weiter geht, so muss auch ihre Begierde ein ander Ziel haben und weiter gehen; folglich sind sie auch durch ihre Natur zu einer anderen und höheren Art des Lebens und der Glückseligkeit bestimmt.“[5]

Damit ist für *Reimarus* die Schwierigkeit der Frage, in welcher Weise die wesenhafte Glückseligkeit des Tieres als dessen Endzweckbestimmung festzustellen sei, grundsätzlich gehoben. Denn *Reimarus* hat ja in ausführlicher Weise die wesenhafte Differenz zwischen dem tierischen und menschlichen Lebensprinzip dargethan. Rufen wir uns seine Ge-

[1] N. R. p. 626 sq. 639.
[2] N. R. p. 626.
[3] N. R. p. 636; 637; 639.
[4] N. R. p. 639.
[5] N. R. p. 639.

danken ins Gedächtnis zurück, so ist die folgende Sentenz nur die consequente Schlussfolgerung aus den frühern Sätzen: „Ein jedes Tier hat in der Seele seine eigene Art und sein eigen Mass der Vorstellung, dadurch ihm dieses allein als gut vorkommt und alles übrige unbekannt oder gleichgiltig bleibt: und so ist ein jedes zu seiner Art des Lebens und der Glückseligkeit durch die Naturkräfte bestimmt. Jedoch kommen alle Tiere mit einander darin überein, dass sie bloss vom gegenwärtigen und sinnlichen Guten eine Vorstellung haben, von einer grösseren und vernünftigen Vollkommenheit, von einer längeren Dauer des Lebens, von einer reineren und edleren Glückseligkeit nichts wissen, noch dazu eine Fähigkeit, ein Verlangen oder einen Trieb bei sich verspüren. Sie sind demnach durch ihre Natur in unveränderliche Schranken eines sinnlichen, gegenwärtigen Lebens eingeschlossen, vermögen und trachten nicht vollkommener oder glücklicher zu werden, erhalten ihres Leibes Notdurft nach eingepflanzten Trieben, geniessen sie mit Lust und sind zufrieden; das Höhere und Zukünftige kommt nicht in ihre Gedanken und macht also auch ihre Begierden nicht rege, noch ihr Gemüth unruhig; der Tod selbst überrascht sie, sie sterben, ohne dass sie selbst wissen, dass ihr Leben ein Ende habe."[1]

Wir haben nun am Schlusse dieses Kapitels das nachzuholen, was hinsichtlich der Beurteilung der Zweckbestimmung des Menschen die letzte grosse Differenz zwischen diesem und dem Tier bedeutet.

Die letzte Zielbestimmung des Tieres, ein absolutes Aufgehen im Sinnlichen, bezeichnet diesen bedeutungsvollen Unterschied.

Der Mensch dagegen ist von Natur aus infolge seiner vernünftigen und sittlichen Anlage „zu einer höheren, reineren und dauerhafteren Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er in diesem Leben erhalten kann, bestimmt."[2] Aus seiner innersten Natur strömt unaufhörlich das Verlangen,

[1] N. R. p. 639 sq.
[2] N. R. p. 640.

aus dem Wechsel und der Vergänglichkeit des Daseins den Blick in die weit entlegenen Regionen der Zukunft zu richten; des Menschen Gedanken sind gleichsam ein Vorauseilen zu einem Ziele,[1] das die Unendlichkeit bedeutet. Er, ein wahrheitsbedürftiges und wissensdurstiges Wesen, kann diesen Vorzügen nur dann einen Wert beimessen, wenn er die endliche Befriedigung seiner Sehnsucht jenseits dieses Lebens erkennt.[2] Dann erst ist Wahrheit und Weisheit für ihn von voller Bedeutung. Denn hienieden lastet auf ihm das drückende Bewusstsein, bei jedem Fortschritt in der Erkenntnis des Wahren die unendliche Kluft fühlen zu müssen, die ihn noch von der vollen Wahrheit und Heiligkeit trennt. Das irdische Leben ist bloss eine Vorschule[3] der Anfangsgründe der Wissenschaft; der geringe Vorgeschmack der einstigen Wahrheit im Reiche des Lichtes, des Schauens der göttlichen Geheimnisse mit „erleuchtetem Auge."[4]

Ganz das Gleiche gilt von der Entwickelung der sittlichen Anlage des Menschen. Hienieden ist weder die Tugend vollkommen, noch besteht eine Harmonie zwischen ihr und der Glückseligkeit.[5] Das Gleiche gilt von der Beziehung des Menschen zu Gott. Ja, die Religion, sofern sie doch eine lebendige Gotteserkenntnis und ein sehnsüchtiges Gottverlangen bedeutet, wäre für den Menschen die grausamste Qual; denn wie vermöchte er ein Wesen zu lieben und zu verehren, das ihm den einstigen Heimgang in das Reich der Geister verwehrt?[6]

Der ungemein grosse Unterschied zwischen der Zielbestimmung des Tieres und des Menschen ist also offenbar. *Reimarus* darf daher seine Untersuchungen hinsichtlich dieses Gegenstandes mit dem Résumé beschliessen: Er-

---

[1] N. R. p. 640.
[2] N. R. p. 627. 638. 643 sq.
[3] N. R. p. 647.
[4] N. R. p. 647.
[5] N. R. p. 650.
[6] N. R. p. 652.

schöpfte sich unser Leben, wie dies bei den Tieren der Fall ist, mit dem irdischen, so erreichten die Menschen, die doch augenscheinlich mit ungleich höheren Seelenvermögen ausgestattet sind, erst den tausendsten Teil jener Vollkommenheit, die ihnen natürlich ist. „Wir hätten Vorzüge, meint *Reimarus,* die uns zu diesem sinnlichen und zeitlichen Leben nur unnütze, ja an unserer Zufriedenheit mit einem solchen Leben und mithin an unserer ganzen Glückseligkeit nur hinderlich wären.“[1]

Gegen die Gedanken des *Reimarus,* welche er für die Begründung seiner Auffassung der Endzweckbestimmung des Tieres entwickelt, wird man nur dann etwas einwenden, wenn man seine Art, das innere Wesen des Tieres zu bestimmen, nicht billigt. Bei *Reimarus* ist die Bestimmung des Endzweckes des Tieres nur die logische Konsequenz aus der Würdigung der inneren Wesensausstattung desselben. Das Tier nimmt in der Gesammtheit der lebendigen Wesen die unterste Stufe ein, und entwickelt durchaus ein niederes Seelenleben. Ist für diese These einmal der Beweis erbracht, dann scheinen uns die Folgerungen, welche *Reimarus* für den letzten Zweck des Tieres daraus zu ziehen unternimmt, nicht nur vernünftig, sondern auch berechtigt. Da wir nun gegen die Wesensbestimmung des Tieres hinsichtlich seines inneren Lebensprinzips nichts einzuwenden vermochten, glauben wir auch die Gedanken des *Reimarus* hinsichtlich dieser Frage billigen zu sollen. —

[1] N. R. p. 653 sq.

2. Abhandlung.

Die Psychologie des Tieres.

Begriff, Aufgabe, Einteilung.

Die das menschliche Denken zur philosophischen Betrachtungsweise anregende Wirklichkeit ist mit dem weiten Gebiete der äusseren Erfahrungsobjecte noch nicht erschöpft. Auch die psychischen Erfahrungsthatsachen gehören in das Gebiet des Wirklichen und insofern hat die Metaphysik die Aufgabe, sich mit ihnen zu beschäftigen. Die Metaphysik nimmt die psychischen Thatsachen zunächst als empirisch vorliegende Wirklichkeitsformen auf, dann aber sucht sie die ganz eigenartigen psychischen Erscheinungen auf ein inneres, einheitliches Prinzip als deren wesenhaften Grund zurückzuführen. Dieses innere psychische Prinzip bestimmt die Metaphysik als Seele.

Reimarus vertritt diese Anschauung in ihrer ganzen Stärke, wie wir uns bei der Verfolgung seiner bisherigen Gedankenentwickelungen genugsam überzeugen konnten.

Das Gegenständliche vermag aber in verschiedenartiger Weise und unter mannigfach wechselnden Gesichtspunkten philosophisch gewürdigt zu werden. Das Psychische macht hievon keine Ausnahme. Hier kann man die erfahrungsmässigen Thatsachen in ihrer erweisbaren Gegensätzlichkeit zu anderen Seinsformen so betrachten, dass man bis zum innern Wesensgrunde derselben vordringt, oder man vermag die Erscheinungen in ihrer Thatsächlichkeit und

Eigenart selbst einer exacten Untersuchung zu unterstellen, nachdem das innere Wesen bereits inhaltlich festgestellt ist. Erstere Aufgabe fällt naturgemäss der Metaphysik zu, letztere stellt sich als eine besondere Form derselben dar und heisst im engeren Sinne Psychologie. *Reimarus* hält auch an diesen Unterscheidungen fest. Hiefür bieten einen sicheren Anhaltspunkt seine einleitenden Bemerkungen zur Tierpsychologie. Denn bevor der Autor hiemit selbst beginnt, weist er auf die feststehende Thatsache der bereits inhaltlich bestimmten Tierseele hin. Wir haben gelegentlich unserer Darstellung des Tieres nach seiner metaphysischen Seite den Nachweis erbracht, dass nach *Reimarus* eine Vielheit von tierischen Thätigkeiten als formale Lebenshandlungen oder psychische Thätigkeiten zu bestimmen seien, und zwar versäumten wir nicht, darauf hinzuweisen, wie *Reimarus* zu diesem Resultate gelangte. Indem er eine vergleichende Betrachtung zwischen den Wirkungsweisen stofflicher Kräfte und denen, welche vernünftiger Weise nicht als solche bestimmt zu werden vermögen, anstellte, gelangte er zu einem ungemein wichtigen Resultate. Hinsichtlich gewisser Wirklichkeitsformen stellte sich nämlich für *Reimarus* heraus, dass sie wegen ihrer absoluten Gegensätzlichkeit zu denen der Materie als Lebens- oder als psychische Erscheinungen zu bestimmen seien, deren innere Einheit eben die Tierseele als substanzielles Wesen bedeutet.

Innerhalb seiner tierpsychologischen Anschauungen handelt es sich nun für *Reimarus* darum, die empirischen Seelenthatsachen als solche einer eingehenden Würdigung zu unterstellen, um dann bis zu einer allseitigen Interpretation der Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten fortzuschreiten. Mit Recht kann *Reimarus* von S e e l e n vermögen und S e e l e n thätigkeiten reden, nachdem seine metaphysischen Untersuchungen das eben gekennzeichnete Resultat ergeben haben. —

Eine der Gedankenarbeit des *Reimarus* entsprechende Einteilung unserer folgenden tierpsychologischen Erörterungen dürfte sich also gestalten:

1. Kapitel.

Grundbestimmung. Das Triebleben des Tieres.

Das Triebleben des Tieres ist nach *Reimarus* die allgemeinste Grundbestimmung seiner psychischen Thätigkeiten. Mit dem Begriff „Trieb" ist dem *Reimarus* aber nicht der Begriff „Leben" identisch; vielmehr ist, seiner Grundanschauung entsprechend, eine Reihe der tierischen Thätigkeiten nicht auf ein formales Lebensprinzip als deren innere Einheit zurückzuführen, obgleich der Begriff „Trieb" auf sie seine volle Anwendung findet. Denn „Trieb" bedeutet nach *Reimarus* nichts anderes als das „natürliche Bemühen zu gewissen Handlungen" und fällt insofern durchaus mit „Kraft" zusammen".[1]

Aus dieser weitesten Bestimmung des Begriffs „Trieb" erklärt sich nun die *Reimarus*'sche Unterscheidung der einzelnen Triebrichtungen des Tieres in mechanische Triebe, Vorstellungstriebe, Willkürtriebe. Die erste Form der tierischen Triebe gehört, wie *Reimarus* ausdrücklich hervorhebt, nicht in den Kreis der psychologischen Untersuchungen.[2] Denn in ihnen offenbart sich noch nichts von einem psychischen Elemente. Jedoch ist einerseits die Beziehung hervorzuheben, welche zwischen den Reflexmechanismen und der Tierseele besteht, „das heimliche Verständnis" zwischen Seele und mannigfachen an sich rein mechanischen Vorgängen des inneren Organismus,[3] andererer-

[1] T. T. I p. 383; cf. p. 86.
[2] T. T. I p. 87.
[3] T. T. I p. 89.

seits sind die anatomisch-morphologischen Structurverhältnisse des Tierkörpers von höchster Bedeutung für die Auswirkung der psychischen Thätigkeiten, wie wir späterhin noch zeigen werden. In letzterer Hinsicht ist es eine offenliegende Sache, dass der Bau des tierischen Leibes mit den psychischen Leistnngen des Tieres im wesentlichen Zusammenhange steht. „Wären, sagt *Reimarus*, die Werkzeuge der Sinne nicht so eingerichtet, dass sie eine bestimmte Empfindnng und Reizung geben, die jeder Art des Lebens gemäss sind, so würden ganz widrige Empfindungen und Begierden entstehen, welche der Erhaltung jedes Tieres und seines Geschlechtes entgegen wären. Sollte auch der Bau des Körpers nicht zum voraus mit solchen Gliedmassen versehen sein, welche zur Erfüllung ihrer sinnlichen Begierden nötig sind: so würden sie dennoch ihrer Natur nicht Genüge thnn können, das, was ihnen gut wäre, zu erhalten und das Böse abzuwenden. . . . . Es muss alles, was zum Mechanismus gehört, bis aufs geringste, mit eines jeden Elemente, Klimate und Gegend, mit der da befindlichen Luft nnd Wärme, mit denen da vorhandenen Nahrnngsmitteln, mit der dazu gehörigen Bewegung und Verdauung und selbst mit den Kunsttrieben, womit jede Tierart ihren Bedürfnissen abzuhelfen weiss, vollkommen übereinstimmen“.[1] Ausser diesen noch rein äusserlichen Verhältnissen zwischen Tierkörper und Tierseele besteht aber zwischen beiden auch die lebendigste, innere Wechselbeziehung, indem nach der Anschauung des *Reimarus* die Tierpsyche gerade auf die hervorragendsten Wirkungsformen des Leibes den grössten, wirksamen Einfluss behauptet. Wir werden uns daher mit den Formen dieser wirksamen Wechselbeziehung zwischen Tierseele und Tierkörper zu befassen haben. — Als die reale Vermittlungsform wird von *Reimarus*[2] das Nervensystem des Tieres bestimmt. Es ist uns somit der Titel, unter welchem dieser Gegenstand zur Sprache kommen wird, vorgeschrieben. —

[1] T. T. I p. 95 sq.
[2] T. T. I p. 98.

2. Kapitel.

Das Nervensystem des Tieres.

I. Seine physiologische Qualität.

Was *Reimarus* uns an Aufschlüssen über die physiologische Bestimmtheit des tierischen Nervensystems selbst zu geben weiss, ist nicht eben viel. Das Nervensystem stellt nach *Reimarus* ein sehr compliziertes Gewebe dar, dessen mehr oder minder zarte Fasern den ganzen Körper des Tieres durchziehen, und bestimmt sind, eine besonders hervorragende Rolle im Sinnesorganismus des Tieres zu spielen.[1]

Wenden wir nun die von der modernen Physiologie beliebten technischen Termini zum Zwecke einer übersichtlichen Gliederung auf die Darstellung des tierischen Nervensystems an, so berechtigt die Ausführung des *Reimarus* zu folgenden Unterscheidungen:

A. Das cerebrale System.

Es zerfällt:

1. In einen centralen Teil.

Dieser ist das Gehirn, welches im Kopf des Tieres sich befindet.[2]

2. In einen peripherischen Teil.

Er stellt eben das bereits characterisierte Gewebe der den ganzen Körper durchziehenden Nervenfasern dar. Die Nerven selbst nehmen ihren Ursprung im Gehirn des Tieres.[3]

Man unterscheidet nun

a) Empfindungsnerven d. h. solche, welche den körperlichen Reiz bis zum Gehirn fortzuleiten bestimmt sind.[4]

---

[1] T. T. I p. 133; cf. N. R. p. 393.
[2] T. T. I p. 99; cf. N. R. 447.
[3] N. R. p. 447; p. 431 sq.
[4] T. T. I p. 98 sq. p. 350.

b) Bewegungsnerven d. h. solche, welche die körperlichen Alterationen durch Muskelcontractionen hervorrufen.[1]

Die Empfindungsnerven haben eine hervorragende Bedeutung für den Sinnesorganismus des Tieres als Vermittler seiner Aussen- und Innenempfindungen. Für die Aussenempfindungen kommen besondere Sinne in Betracht, für die Innenempfindungen der gesammte Tierkörper, welcher von den Empfindungsnerven durchzogen ist.

Die durch die Bewegungsnerven hervorgerufenen Bewegungsformen des Tieres haben für die gesammte Lebensentwickelung des Tieres die hervorragendste Bedeutung. Denn alle Thätigkeiten des Tieres stellen sich äusserlich als Bewegungen dar oder haben Bewegungszustände zur Voraussetzung. Nach ihrer körperlichen Seite hin ist das Zustandekommen der Bewegung durch Muskelcontractionen bedingt. „Wenn nämlich, schreibt *Reimarus,* die Fiberfäden, welche den Bündel eines Muskels ausmachen, sich insgesammt verkürzen: so versteht man vors erste, dass der gelenkige Knochen oder das gelenkige biegsame Glied, woran der Muskel befestigt ist, müsse aufgehoben, gebogen und angezogen werden. Und wenn der gegenseitige Muskel (musculus antagonista), welcher an denselben Knochen oder dasselbe Glied geheftet ist, sich verkürzt, so versteht man, dass das aufgehobene und gebogene Glied müsse ausgestreckt und gedehnt werden“.[2] Das volle Verständnis der körperlichen Bewegung, hauptsächlich nach ihrer Genesis, setzt die Bekanntschaft mit der Gesammtheit der anatomisch-morphologischen Structurverhältnisse des Tierkörpers voraus.[3] — Ferner ist es von Wichtigkeit, zu beachten, dass die Grundgesetze der Mechanik auch für die Bewegungsformen des Tieres gelten. Dem Beobachter wird aber hier die merkwürdige Geschicklichkeit der Tiere auffallen, in

[1] T. T. I p. 371; cf. 2. Auflage p. 121, 2. Band.
[2] T. T. II p. 74 sq.
[3] T. T. II p. 75.

jedem einzelnen Falle Mass und Richtung der zu ihrer Lebensentfaltung so unerlässlich notwendigen Bewegungen genau zu bestimmen sowie die Leistungsfähigkeit des eigenen Körpers nicht zu unterschätzen.[1] Die formale Ursache der Bewegung ist aber die Seele. Sie muss, wie wir dies alles späterhin noch genauer zeigen werden, hiezu einen erblichen, determinierten Kunsttrieb besitzen.[2]

α) Die durch die äusseren Sinne vermittelten Empfindungen sind

αα) Geruchsempfindungen.[3]

Das entsprechende Organ ist die Nase. Der Geruchssinn ist nicht voreilig manchen Tierarten abzusprechen, bei denen die Beobachtung dieses Organ nicht festzustellen vermochte. Bei den Fischen konnte man wenigstens noch Nase und Nasenlöcher bemerken. Die Insecten, wie die Aasfliegen, Aaskäfer, Ameisen, Bienen, Wespen, besitzen trotz der Schwierigkeit, diesen Sinn festzustellen, die adäquate Empfindung. Hiefür ist eine Reihe angestellter Beobachtungen Beweis, wonach diese Tierchen einen Unterschied in der Auswahl der Nahrungsmittel beobachten ähnlich wie die vierfüssigen Tiere. Der gleiche Sinn leitet nach *Rösel's*[4] Untersuchungen die Insecten beim Zeugungsacte. Hinsicht-

[1] T. T. II p. 78 sq.

[2] T. T. II p. 73 sq.

[3] T. T. I p. 353 sq.

[4] *Aug. Joh. Rösel*, einer der hervorragendsten Naturforscher des 18. Jahrhunderts, war 1705 zu Augustenburg geboren und starb 1759 zu Nürnberg, wo er, seinem Stand nach Kupferstecher, den grössten Teil seines Lebens zubrachte. *Rösel* ist bekannt durch seine Naturgeschichte der einheimischen Frösche und Insecten. Seine „monatlichen Insectenbelustigungen" sind eine reiche Fundgrube für die Lebens- und Verwandlungsgeschichte der Insecten und niederen Tiere. Mit *Reimarus* stimmt er darin zusammen, dass er die Ergebnisse seiner mit erstaunlichem Fleisse angestellten Beobachtungen als jeweils neue Belege für die Weisheit der Naturordnung und deren Schöpfer vorführte. Vgl. *Victor Carus*, Geschichte der Zoologie bis auf *Joh. Müller* u. *Charl. Darwin*. München 1872 p. 552 u. 559.

lich der örtlichen Bestimmtheit des Geruchssinnes glaubt *Reimarus* mannigfachen Hypothesen gegenüber die Luftgefässe, mit denen alle Insectenarten versehen sind, annehmen zu können.[1]

ββ) Schallempfindungen.[2]

Das regelmässige Organ ist das Ohr. Den Gehörssinn hat man ausser den Tierarten, bei denen er sicher beobachtet oder doch erschlossen werden konnte, (Säuge- und Schaltieren, Vögeln, Amphibien u. a. selbst Fischen) auch manchen Insectenarten zugeschrieben und zwar auf Grund ihres eigentümlichen Benehmens während der Paarungszeit. (Grillen, Cikaden, Heuschrecken und manche Käferarten locken durch Tonzeichen die Weibchen herbei). Jedoch sei der Ort dieses Sinnes noch nicht festgestellt, da eben vermutlich die Sinnesorgane dieser Tierarten viel zu klein und versteckt seien, um genau beobachtet werden zu können. Sicher fehle aber dieser Sinn manchen Spezies von Land- und Wasserinsecten, sowie höchst wahrscheinlich allen Schaltieren, da letztere selbst bei drohenden Ge-

[1] Nach den von *Erichsohn* angestellten Beobachtungen befindet sich der Geruchsinn der Insecten höchst wahrscheinlich in den zahlreichen Poren der Fühlerglieder dieser Tiere. Vgl. *V. Carus*, Handbuch der Zoologie Leipzig 1863 2. Band p. 24.

Was das Vorhandensein von Geruchsorganen anlangt, so lehrt die jetzige Zoologie, dass mit Sicherheit nur den Wirbelthieren Geruchsorgane zugeschrieben werden können. *Reimarus* mahnte aber mit Recht zur Vorsicht, manchen Tierarten die Geruchsempfindungen abzusprechen, bei denen sich die Nase als regelmässiges Geruchsorgan nicht findet. Denn nach der heutigen Zoologie steht es ziemlich fest, dass diejenigen Sinnesorgane der Wirbellosen, welche die Gestalt von flimmernden Grübchen haben und den Athmungsapparaten benachbart liegen als Geruchsorgane zu bestimmen sind. — Hinsichtlich des Vorhandenseins der Geruchsorgane bei den Fischen stimmt die Anschauung des *Reimarus* mit der jetzigen Zoologie überein. Vgl. *R. Hertwig*, Lehrbuch der Zoologie 2. Auflage. Jena 1893 p. 98; p. 474.

[2] T. T. I p. 355 sq.

fahren nicht die geringsten Anstrengungen zur Flucht oder Abwehr machen.[1]

γγ) Lichtempfindungen.[2]

Das adäquate Organ ist das Auge. Der Gesichtssinn der Tiere ist am leichtesten bei ihnen zu beobachten. Naturwissenschaftlich sicher ist die Annahme des Auges noch bei manchen Insectenarten, welche zu diesem Zwecke schon eine sehr sorgfältige Beobachtung erforderten. So vermag man wohl bei den Erd- und Wasserschnecken, „an deren Fühlhörnern sich ein schwarzes Körnlein“ befindet, hierin das Sehorgan zu erkennen. Ähnliches gilt von manchen Arten von Muscheln und Wasserschnecken.[3]

Zahl und Qualität der Sehorgane, gerade bei den niedersten Tierarten, sind sehr merkwürdig.[4] Bei den Spinnen zählt man durchschnittlich acht Augen — bei verschiedenen örtlichen Verhältnissen; bei den Skorpionen sechs bis acht; bei den Pflanzenflöhen (podorae) je acht zu beiden Seiten des Kopfes. Nach den Resultaten der von *Leeuwenhoek* angestellten Forschungen zählt das gegitterte Auge bei einer Käferart 3181, bei manchen Fliegenarten über 8000, nach *Puget*[5] bei Schmetterlingen je 34650 Augen

[1] T. T. I p. 355 sq. 358. Hinsichtlich der Schallempfindungen und Gehörorgane der Insecten lehrt die heutige Zoologie, dass diese höchst wahrscheinlich allen bekannten Insectenarten zuzuschreiben sind. *Hertwig* begründet das Vorhandensein der Schallempfindungen und Gehörorgane bei den Insecten in ähnlicher Weise wie *Reimarus*, wenn er sagt: „Auf die Anwesenheit von Gehörorganen weist die bei den Insecten weit verbreitete und vielfach hoch entwickelte Fähigkeit, Töne zu erzeugen.“ *Hertwig* a. a. O. p. 392.

[2] T. T. I p. 358 sq.

[3] T. T. I p. 360.

[4] T. T. I p. 361.

[5] *De Puget*, aus Lyon gebürtig, Philolog und Dichter, ist ausserdem als Physiologe und Philosoph bekannt. Als Philosoph folgte er *Descartes*. Sein Hauptwerk (dieses hat *Reimarus* im Auge) ist: „Observations sur la structure des yeux de diverses insectes et sur la trompe des papilons.“ *Puget* starb 1709. Vgl. Gelehrten-Lexicon von *Jöcher* 3. Teil p. 1806.

auf beiden Augenkugeln. Besonders auffallend muss es sein, dass in diesen Fällen die Sehobjecte selbst, wie *Leeuwenhoek* und *Puget* beobachten konnten, ungemein vervielfältigt erscheinen. *Reimarus* hält dafür, dass die einzelnen, kugeligen Hervorragungen wirkliche Augen sind, welche zum Zwecke einer allseitigen Vorstellung der Sehobjecte örtlich um so vorteilhafter gelagert sind, als die einzelnen Augen selbst nicht bewegt werden können.[1]

56) Geschmacksempfindungen.

Die entsprechenden Organe sind Mund und Zunge.[2]

Der Geschmackssinn ist den Tieren ausnahmslos zuzuerkennen.[3] Zwar erfordern die Geschmacksempfindungen nicht bei allen Tierarten Mund und Zunge als adäquate Organe (bei den Polypen z. B. sind die Geschmacksempfindungen bedingt durch innere Höhlungen des Leibes, bei vielen Insectenarten durch die eigentümliche Qualität des Saugrüssels, bei den Ameisenlöwen durch den hohlen Fangzahn), doch ist der Geschmackssinn selbst allen Tierarten ebenso notwendig als thatsächlich zuzuerkennen.[4]

---

[1] T. T. I p. 362 sq. Was *Reimarus* uns hier von der erstaunlichen Vielheit der Sehorgane bei manchen Insectenarten berichtet, bedarf auf Grund der Resultate der neuesten Forschungen insofern einer Richtigstellung, als die Augen bei den Insecten entweder als einfache Punktaugen oder als Netzaugen auftreten. Sind nur Punktaugen vorhanden, so stehen sie vielfach in Gruppen an jeder Seite des Kopfes; man nennt sie gehäufte Augen. Kommen sie mit Netzaugen vor, so stehen sie in der Zahl von 2—3, zwischen diesen auf dem Scheitel — sog. Nebenaugen. Die zusammengesetzten oder Netzaugen bilden grosse, kugelige Hervorragungen an beiden Seiten des Kopfes und bestehen aus ungemein zahlreichen, sechsseitigen Facetten. Die Tausende von kleinen Bildern, welche ein zusammengesetztes Auge aufnimmt, geben in ähnlicher Weise ein Gesammtbild, wie die beiden Bilder unserer Augen. Vgl. *Woldrich*, Leitfaden der Zoologie 6. Auflage Wien 1887 p. 193.

[2] T. T. I p. 349; 98.

[3] T. T. I p. 345.

[4] T. T. I p. 349. cf. 345. Nach der heutigen Zoologie sind eigene Geschmacksorgane mit Sicherheit nur bei den Wirbel-

εε) Tastempfindungen.

Der Tast-, nach *Reimarus,* auch Gefühlssinn, als Grund aller übrigen Arten der Empfindung, ist ebenso allen Tierarten zuzusprechen.[1]

Ein allgemeiner Überblick über die Qualität des äusseren Sinnesorganismus ergibt folgende Grundsätze.

1. Jede Tierart ist je nach ihren spezifischen Lebensbedürfnissen mit hinreichenden Sinnesorganen ausgestattet. Das Fehlen des einen oder anderen Sinnes ist für die Tiere selbst höchste Teleologie. Denn keine Tierart besitzt Überflüssiges. Doch ist, wie wir nachwiesen, bei der Neigung, den niederen Tierarten Sinnesorgane abzusprechen, grosse Vorsicht gefordert.[2]

2. Es ist ein Sinnessurrogat möglich und thatsächlich. Bei unedleren Tieren kann ein schärferer Sinn an Stelle eines anderen mangelnden treten, dessen Empfindungsobject unbekannt bleibt. Bei den Polypen vertritt wahrscheinlich der Tast- den Gesichtssinn.[3] Überhaupt ist durchweg zu beachten, dass räumliche und zeitliche Kategorien sowohl durch den Gesichts- als den Tastsinn wahrgenommen werden. Das beste Beispiel hiefür ist der Blind- oder Taubgeborene, bei denen das Sinnessurrogat thatsächlich ist. In ganz ähnlicher Weise hat man sich dies bei den Tieren zu denken.[4]

3. Die Sinnesorgane sind hinsichtlich ihrer inneren Qualität und örtlichen Lage vielfach so eigentümlich, dass lediglich aus gewissen Thätigkeiten auf das Vorhandensein

---

tieren bekannt. Wo solche fehlen, sind wahrscheinlich die Nervenendigungen im Bereich oder in der Nachbarschaft der Mundhöhle als Geschmacksorgane zu deuten, da die Geschmacksknospen der Wirbeltiere in der Mundhöhle, besonders auf der Zunge beobachtet werden. Die Geschmacksempfindung fehlt wohl keiner Tierart. Vgl. *Hertwig* p. 97 u. 98.

[1] T. T. I p. 344; 347.

[2] T. T. I p. 346 sq.

[3] T. T. I p. 346 sq.

[4] T. T. I p. 347 sq.

derselben geschlossen werden kann. Dies ist insbesondere bei den Schall- und Geruchsempfindungen der Fall. So hören die Fische ohne Ohren, so riechen die Aaskäfer und Aasfliegen ohne Nasen. Ebenso verhält es sich, wie wir bereits sahen, bei den Geschmacksempfindungen.[1]

4. Die innere Construction der tierischen Sinnesorgane stellt eine weit grössere Schärfe als Grund und Bedingung der vorzüglicheren Empfindungs- und Vorstellungsformen der Tiere dar als beim Menschen. Der Ungleichartigkeit der Empfindungsnerven entspricht die Ungleichartigkeit der inneren Empfindung.[2]

5. Es ist denkbar, dass die Tiere eine Mehrzahl von Sinnesorganen und entsprechenden Empfindungen besitzen, die uns gänzlich unbekannt sind. Hieraus erklärt sich vielleicht die Eigenart des Tieres, vielfach ein lebendig prophezeiender Barometer, Thermometer und Hygrometer zu sein.[3]

β) Im Unterschiede von den durch den äusseren Sinnesorganismus vermittelten sogen. Aussenempfindungen haben die Tiere auch Innenempfindungen. *Reimarus* versteht darunter „alle Empfindung der Tiere von ihrer eigenen Natur, welche nicht durch den äusserlichen Eindruck in die Sinne entsteht.“[4] Vermittelt werden diese rein inneren Empfindungen durch die Nervenfasern, welche den

---

[1] T. T. I p. 348 sq. Diese Anschauung des *Reimarus* bestätigt die heutige Zoologie. Wie zu *Reimarus*' Zeiten, so ist auch jetzt noch die Kenntnis vom Sinnesleben der Tiere sehr fragmentarischer Natur. Bei der physiologischen Deutung der Sinnesapparate kann man sich nur selten auf Experimente stützen, sondern ist auf Schlussfolgerungen aus dem Bau angewiesen. Vgl. *Hertwig* p. 97.

[2] T. T. I p. 349 sq.

[3] T. T. I p. 351. Auch diese Ansicht des *Reimarus* ist richtig. *Hertwig* sagt: „A priori kann allerdings die Möglichkeit nicht bestritten werden, dass bei den Tieren Sinnesempfindungen vorkommen, welche uns gänzlich fehlen; im Verfolgen dieses Gedankenganges ist man sogar zur Aufstellung eines sechsten Sinnes gelangt.“ *Hertwig* p. 97. Ob und wie manche Tiere Wetterveränderungen u. s. w. anzeigen, ist sehr problematisch! —

[4] T. T. I p. 376.

ganzen Tierkörper durchwohnen.[1] Da nun *Reimarus* mit dem Begriff „innere Empfindung" Bestimmungen verknüpft, welche eine ganz specielle Auseinandersetzung innerhalb unserer rein psychologischen Erörterungen erfordern, sind wir veranlasst, hier von einem Eingehen auf diese Frage abzustehen. —

B. Das sympathische System.

Was die Physiologie mit dieser Bestimmung des tierischen Nervensystems gewöhnlich bezeichnen will, bedeutet bei *Reimarus* die Gesammtheit der mechanischen Triebthätigkeiten des Tieres. Die hierher einschlägigen Anschauungen des *Reimarus* lernten wir bereits zur Genüge kennen. Er vertritt die eigentümliche Anschauung einer durchgängigen Selbständigkeit der rein organischen oder vegetativen sogenannten actiones vitales des Tieres.[2]

II. Die Funktion des tierischen Nervensystems.

1. Ist nach *Reimarus* das Gehirn das Centralorgan für jede Empfindung, so muss notwendig jede äussere oder innere Affection der Nerven durch diese selbst bis zum Gehirn fortgeleitet werden. Es ist aber wohl zu beachten, dass das Gehirn ausschliesslich Organ der Empfindung ist.[3] Diese selbst ist, wie wir späterhin sehen werden, nach *Reimarus* eine formal psychische Zuständlichkeit. *Reimarus* hebt dies gegenüber dem Materialismus eines *Buffon*,[4] *De la Chambre*,[5] *Winkler* und seiner Schule[6] ausdrück-

[1] T. T. I p. 98.

[2] T. T. I p. 87 sq.; p. 18 sq. unserer Arbeit.

[3] T. T. I p. 334.

[4] T. T. I p. 282.

[5] T. T. I p. 328 sq. *De la Chambre*, ein hervorragendes Mitglied der Academie des Sciences, war Arzt, Theolog und Philosoph. Seine Hauptwerke sind: Les caractères des passions; traduction de la physique d'Aristote; de la connaissance des bêtes; de la lumière; systeme de l'âme. *De la Chambre* starb 1669. Vgl. Gelehrtenlexicon v. *Jöcher* 1. Teil, p. 1830.

[6] T. T. I p. 334. *Joh. Heinrich Winkler*, Professor in Leipzig,

lich hervor, nachdem diese die Empfindung in eigenartiger Weise aus materiellen Puppenbildern oder irgend welchen materiellen „Ideen" zu erklären versuchten. *Reimarus* bezeichnet es als falsch, wenn *Buffon*[1] glaubte, die Empfindung durch die Annahme von Erschütterungen der Sinnesorgane und des Gehirns und durch gewisse Gegenwirkungen des Gehirns und der Nerven erklären zu können. Denn diese Hypothese übersieht nach *Reimarus* die Eigenart der tierischen Seelenthatsachen ganz und gar. Auch *Boullier*[2] fehlte, wenn er das besonders fein construirte Gehirn des Tieres als das allgemeine Empfindungs- und Bewegungsorgan desselben bestimmen wollte. Denn das Tier wäre dann zu einem blossen Mechanismus gestempelt. Also alle derartigen Hypothesen, wie sie der Materialismus in mannigfachen Variationen produzierte, entbehren aller vernünftigen Unterlage. Das Gehirn, erklärt *Reimarus,* ist freilich eine materielle Substanz und infolge seiner fortwährenden, merkwürdigen Bewegungsthätigkeiten von der allergrössten Bedeutung für die Wirksamkeit des Psychischen; allein es ist nicht dessen inneres Wesen.[3]

2. Das Zustandekommen einer Empfindung ist bedingt durch die Reizung der teils in den Sinnen ausmündenden oder sonst im Körper verbreiteten Nerven. Die Sinnesaffection selbst muss bis zum Centralorgan fortgeleitet werden.[4]

ist bekannt durch die Schrift: „Philosophische Untersuchungen von dem Sein und Wesen der Seelen der Tiere, von einigen Liebhabern der Weltweisheit in sechs verschiedenen Abhandlungen ausgeführt und mit einer Vorrede ans Licht gestellt von *Joh. Heinrich Winkler.*" Das Werk erschien in den Jahren 1742—1745. Vgl. T. T. I p. 330.

[1] T. T. I p. 282.

[2] T. T. I p. 291 sq. *Boullier,* Magister in Amsterdam, schrieb über das Seelenleben der Tiere (Essai philosophique sur l'âme des bêtes. Amsterdam 1728 u. 1737). Ausserdem ist *Boullier* bekannt durch seine Schrift „Des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale".

[3] T. T. I p. 334 sq.

[4] T. T. I p. 98 sq.; 352.

3. Im Gehirn entwirft die Seele, welche nach *Reimarus* dort selbst ihren Sitz hat, ein Vorstellungsbild des empfangenen Reizes.[1]

Nach dieser Darstellung des tierischen Nervensystems und seiner Funktionen können wir nun zu unseren tierpsychologischen Erörterungen übergehen.

3. Kapitel.

Die spezifischen Triebe des Tieres.

Dieses Kapitel wird sich mit Darlegung und Klarstellung derjenigen Gedanken des *Reimarus* zu befassen haben, welche im Interesse einer allseitigen Würdigung der psychischen Leistungen des Tieres von ihm selbst entwickelt werden. —

Bezeichneten wir nach *Reimarus* das Triebleben des Tieres als die allgemeinste Bestimmung seiner psychischen Thätigkeiten, so sind nun in exacter Weise die den einzelnen Lebensäusserungen zu grunde liegenden, psychischen Vermögen selbst herauszuheben und in der Eigenart ihrer Entfaltung zur Darstellung zu bringen.

Die den mannigfachen Lebensthätigkeiten des Tieres zu grunde liegenden, psychischen Vermögen gliedern sich bei *Reimarus* in das Vorstellungs-, Gefühls- und Strebevermögen.

Diese in der Eigentümlichkeit ihrer Entfaltung darzustellen, wird nun im Folgenden unsere Aufgabe sein. Vorher aber müssen wir mit *Reimarus* darauf hinweisen, dass eine derartige Auseinanderhaltung der psychischen Vermögen nur eine Abstraction ist. In Wirklichkeit besteht die lebendigste Verknüpfung und Wechselbeziehung innerhalb der einzelnen, den psychischen Vermögen entspringenden Lebensthätigkeiten. *Reimarus* hebt dies ausdrücklich her-

[1] T. T. I p. 99; p. 370; cf. N. R. p. 447.

vor.[1] Wenn er gleichwohl eine gesonderte Betrachtungsweise für notwendig erachtet, so ist er eben durchaus von der Erwägung beherrscht, dass gerade das innigste Verschlungensein der tierischen Seelenthätigkeiten eine Trennung im Gedanken erfordert, um einen klaren Einblick in das innere Wesen derselben zu gewinnen.

§ 1. Das Vorstellungsvermögen des Tieres.

Wenn wir soeben bemerkten, dass nach der Anschauung des *Reimarus,* unbeschadet einer genauen Analyse und Auseinanderhaltung der einzelnen psychischen Vermögen des Tieres, diese selbst stets eng und wechselseitig mit einander verknüpft sind, so könnten wir zunächst fragen: Warum beginnt *Reimarus* seine psychologischen Untersuchungen gerade mit den dem Vorstellungsvermögen des Tieres entspringenden Vorstellungsthätigkeiten? Es scheint doch, dass *Reimarus* gerade so gut mit den Gefühls- oder Strebezuständen des Tieres hätte den Anfang machen können. —

Allein wir glauben, dass *Reimarus* sehr wohl das Gewicht der äusseren Gründe erkannt hat, warum er gerade mit der Untersuchung der tierischen Vorstellung seine psychologischen Erörterungen beginnt. *Reimarus* bestimmt das Wesen der tierischen Vorstellung, wie wir weiterhin noch genauer zeigen werden, als die eigenste Thätigkeit der Tierseele, sich ein Bild von sinnlichem Eindruck zu entwerfen, welches sie dann als etwas Gegenständliches vor sich und ausser sich stellt.[2] *Reimarus* scheint also, wenn er die Vorstellung so bestimmt als das innere Bild des äusseren Objectes bezeichnet, wohl erkannt zu haben, dass sie mehr als alle anderen psychischen Zustände geeignet ist, selbständig gewürdigt zu werden, während er, wie wir späterhin sehen werden, bei der Darstellung der psychischen Gefühls- und Strebezustände jederzeit veranlasst ist,

[1] T. T. I p. 87.
[2] T. T. I p. 99.

die letzteren in ihrer Beziehung zu einem oder mehreren kompleten psychischen Prozessen zu würdigen. —

Dem Vorstellungsvermögen entspricht die Vorstellungsthätigkeit. Die Tierseele, welche innerlich in Vorstellungen sich auswirken soll, ist ja fortwährend thätig, in treibender Kraft und deshalb eignet *Reimarus* den Tieren sogenannte Vorstellungstriebe zu d. h. ein Bemühen, sich die Dinge nach der Art des sinnlichen Eindruckes vorzustellen.[1] Ihrem Wesen nach ist also, wie wir dies oben andeuteten, die tierische Vorstellung als die erste Form des tierischen Erkennens das innere Bild des äusseren Objectes. Als solche ist sie — und das ist wohl zu beachten — einer rein psychischen Potenz entsprungen. Denn die Vorstellung ist etwas „was in keiner räumlichen Bewegung besteht und durch keine mechanische Regeln verständlich gemacht werden kann."[2] Vermöge ihrer Natur und ihrer innigen Verbindung mit dem Leibe ist die innere Tierpsyche fortwährend bereit, die äusseren Sinnesaffectionen innerlich vorzustellen.[3] Und zwar verhält sich das Tier innerhalb der Entfaltung seines Vorstellungstriebes ähnlich wie der Mensch. „Die Tiere, sagt *Reimarus,* haben auch Werkzeuge der Sinne, welche mit den unsrigen eine allgemeine Ähnlichkeit haben und mit ihrem Gehirn durch Nerven zusammenhängen. Da sie nun ihre Bewegungen nach den äusserlichen Gegenständen, welche in die Sinne gefallen sind, richten, so ist kein Zweifel, dass sie auch eben dergleichen Vorstellungsvermögen und Trieb haben und sich darin nach eben den Regeln betragen, wodnrch unser Vorstellungstrieb bestimmt ist."[4] Mit diesen Ausführungen des *Reimarus* sind wir sofort bei der Würdigung der Genesis der tierischen Vorstellung angelangt. —

Nach *Reimarus* ist die Genesis der seelischen Vorstellung bedingt durch die Thätigkeit des tierischen Sinnes-

[1] T. T. I p. 99.
[2] T. T. I p. 99.
[3] ibid.
[4] T. T. I p. 100.

organismus, dessen eigentümliche Funktion, wie wir bereits früher sahen, eben die Vermittelung zwischen äusserer Welt und innerer Seele ist. Natürlich richtet sich die Vorstellung des Tieres genau nach Zahl und Wesen der einzelnen Sinnesorgane, so dass den sogenannten unvollkommenen Tieren d. h. solchen, bei denen der eine oder andere Sinn fehlt oder selbst weniger vollkommen gebaut ist, dem entsprechend ein weniger umfangreiches oder genaues Vorstellungsvermögen zuzuerkennen ist.[1]

Nach *Reimarus* hat sich uns die tierische Vorstellung bis jetzt als das innere Bild des äusseren Objectes enthüllt. Über die Thatsächlichkeit der tierischen Vorstellungsthätigkeiten kann man keinen Zweifel haben, die Genesis derselben ist bedingt durch die Thätigkeit des Sinnesorganismus, der in seiner dienenden Stellung das rohe Material zu dem Vorstellungsbild in die Werkstätte der inneren Seele trägt. — Würde sich nun *Reimarus* mit diesen Untersuchungen hinsichtlich der Eigenart der psychischen Vorstellung des Tieres begnügen, so müssten wir seine Betrachtungsweise als eine sehr unvollständige, sich nur an die Oberfläche haltende bezeichnen. — Es drängt sich uns die Frage auf: Wenn *Reimarus* die tierische Vorstellung als das innere Bild des äusseren Objectes bestimmt, wie kommt denn dann eigentlich die Tierpsyche dazu, aus der unendlichen Vielheit des sinnlich Gegebenen, aus den tausenderlei Sinnesaffetionen, welche sie gewissermassen bestürmen, sich gerade ein sinnlich Gegebenes im abgegrenzten Bilde zu eigen zu machen?

Reimarus erkennt die Berechtigung einer derartigen Frage an und ist sofort bereit, eine genügende Antwort zu geben.

Nach der Anschauung des *Reimarus* steht die innere Tierseele, welche vorstellend thätig sein soll, thatsächlich einer ganzen Fülle von qualitativ und quantitativ verschiedenen Reizen gegenüber, welche sie bestürmen.

[1] T. T. I p. 98.

Wenn nun die Tierpsyche im Ernste ein abgegrenztes Bild des äusseren, durch den Sinn auf sie einwirkenden Objectes sich aneignen und nicht bei einer confusen Vorstellung stehen bleiben soll, muss sie sich irgendwie entscheiden d. h. unter der Vielheit der Vorstellungsobjecte eine Auswahl treffen. Diese Anschauung vertritt nun *Reimarus*. Er sagt uns nämlich: die innere seelische Vorstellung ist noch keineswegs eine bewusste Vorstellung. Das menschliche Erkenntnisleben zeigt, dass bei den mannigfachen Sinnesaffektionen das Bewusstsein des Vorgestellten stets monarchisch eingerichtet ist, d. h. die erkennende Seele concentriert ihre Aufmerksamkeit einseitig auf einen ganz bestimmten Punkt, eine besondere Eigenschaft u. s. w. Sobald sich die Seele einmal intensiv mit einer bestimmten Vorstellung beschäftigt, so geschieht dies auf Kosten der übrigen Vorstellungskomplexe. *Reimarus* nennt diese Eigentümlichkeit der vorstellenden Psyche Beachtung. Die Beachtung ist „nichts anderes als eine ausnehmende Vorstellung eines gewissen Teiles der ganzen Vorstellung“.[1] Sie erst vermag aus der Mannigfaltigkeit der Sinnesaffektionen einen ganz bestimmten, aber auch nur diesen Eindruck herauszuheben, während zur gleichen Zeit alle übrigen unbewusst bleiben, „dass es fast ebenso gut ist, als ob sie unsere Sinne gar nicht gerührt hätten“.[2]

Die Genesis der Beachtung ist einesteils bedingt durch die Stärke des äusseren Sinnesreizes, andererseits durch die inneren Lust- oder Unlustgefühle. Erstere ist unwillkürlich, letztere willkürlich. „Ein unvermuteter Blitz, ein naher Pistolenschuss zieht unsere Beachtung unwillkürlich, ein schönes Gemälde, eine artige Musik willkürlich auf sich“.[3]

Über die Thatsächlichkeit dieser monarchischen Einrichtung des Bewusstseins bei den Tieren kann man keinen Zweifel haben, wenn man die hierher gehörigen

[1] T. T. I 100 sq.
[2] T. T. I p. 101.
[3] T. T. I p. 101.

eigentümlichen Thätigkeiten z. B. die Bewegungsformen der Augen, Ohren, des Kopfes nach einem bestimmten Object unter vielen beachtet.[1] —

Der Wert der beachtenden Vorstellung für die Entfaltung der Lebensthätigkeiten des Tieres leuchtet sofort ein. Der den Tieren eigentümliche Trieb, nach den jeweils stärksten Sinnesaffectionen willkürlich Vorstellungsbilder auszulösen, welche im Bewusstsein festgehalten werden, als auch das Vormögen, die schwächeren Sinneseindrücke willkürlich zu beachten, ermöglichen nach *Reimarus* einerseits die Kenntnis des Nützlichen, andererseits hängt gerade von der willkürlichen Beachtung der Vorstellungsobjekte das ganze „Wohl und Wehe" des Tieres ab.[2] —

Die andere Form des tierischen Erkennens stellen nach *Reimarus* die sogenannten Wiedererkennungsacte des Tieres dar. Mit den einfachen Erkenntnisacten des Tieres, den sinnlichen Vorstellungen eines unmittelbar Gegebenen, ist erst ein sehr enges Gebiet des tierischen Erkenntnislebens gekannt und umgrenzt. Der Vorstellungstrieb des Tieres, wie er sich nach dieser Richtung hin entfaltet, bedeutet noch gar nichts weiter als eine Erkenntnisthätigkeit des Tieres hinsichtlich des augenblicklich Gegenwärtigen. Nun muss aber zunächst eine vergleichende Betrachtung zwischen der Entfaltung des tierischen Erkennens und der des menschlichen ergeben, dass sich ersteres keineswegs mit Vorstellungen des unmittelbar Vorliegenden erschöpft, sondern dass das Tier weiterhin das eigentümliche Vermögen besitzt, bereits vergangene Sinneseindrücke neuerdings in die bewusste Vorstellung zurückzurufen.[3]

Nach *Reimarus* bedeutet nun das reproduzierende Vorstellungsvermögen zunächst nur ein unklares Erkennen des Vergangenen. Es entfaltet sich beim Menschen meisten-

[1] T. T. I p. 101.
[2] T. T. I p. 101 sq.
[3] T. T. I p. 102 sq.

teils ganz unwillkürlich, sobald es eben zufällig im Inneren der Seele wieder- und miterwacht ist, sobald die beachtende Vorstellung sich ein momentan Gegenwärtiges im Bewusstsein angeeignet hat. „Wir können es, sagt *Reimarus*, directe nicht helfen oder wehren, dass uns etwas wieder in den Sinn kommt. Es ist ein natürliches Bemühen, ein angeborener Trieb der Seelen, alles das Vergangene, in der Vorstellung, bei dem Gegenwärtigen zu erneuern, was mit dem Gegenwärtigen nur in einem Teile einerlei ist . . . . Bei heutiger Erblickung einer Person stellen wir uns die gestrige Gesellschaft, wovon sie ein Teil war, nebst dem, was darin vorgegangen ist, alsobald wieder vor.[1]"

Die Auswirkung dieser Form von Vorstellungsthätigkeiten, wie sie zunächst nur das menschliche Erkenntnisleben aufweist, bestimmt *Reimarus* als „unwillkürliche Einbildungskraft".[2] Sie ist aber auch den Tieren unbedingt zuzusprechen. Denn das Tierleben selbst bietet sie augenscheinlich dar. Das Pferd z. B. wird gerne die alte Herberge aufsuchen, indem es sich das dort erhaltene vortreffliche Futter beim Anblick der trauten Raststätte wieder in die bewusste Vorstellung zurückruft. Der Hnnd verkriecht sich sorgfältigst vor dem aufgehobenen Stock, der einstigen Schläge noch wohl eingedenk.[3]

Nun fragt es sich aber, ob mit dieser noch rein unwillkürlichen Einbildungskraft, welche den Tieren ganz zweifellos zuzuerkennen ist, die reproduzierenden Vorstellungsthätigkeiten derselben schon erschöpft sind, oder ob man etwa bei ihnen auch von einer willkürlichen Einbildungskraft reden kann, wie sie das menschliche Erkenntnisleben aufweist. Es fragt sich, ob sich die Tiere „wissentlich in ein ganzes Feld von Vorstellungen abwesender Dinge hinein begeben" können?[4]

Wenn man aus der Thatsache des Träumens der In-

---

[1] T. T. I p. 102 sq.
[2] T. T. I p. 103.
[3] T. T. I p. 103.
[4] ibid.

dividuen mancher Tierarten etwas für die Wirklichkeit des willkürlichen Einbildens zu gewinnen vermeinte, so kann *Reimarus* dieser Folgerung nicht beipflichten. Denn dergleichen Zustände sind ähnlich wie die Tollheit nnd Raserei noch durchaus unwillkürlich. In allen diesen Fällen werden nämlich, offenbar die abwesenden Dinge oder Zustände als gegenwärtig vorgestellt. Durch die Association mannigfacher Vorstellungselemente bringt die tierische Einbildungskraft ein nnwillkürliches Phantasiegebilde hervor, dessen Eigenart *Reimarus* mit „Erdichtung“ bezeichnet.[1]

Es ist also die Frage erst noch zu erledigen: Eignet den Tieren ausser dem unwillkürlichen Einbilden oder (nach Aristotelischer Auffassung) Gedächtnis ohne Erinnerung auch die willkürliche Einbildungskraft — Gedächtnis mit Erinnerung?[2] *Reimarus* erhofft eine erfolgreiche Lösung der vorliegenden Schwierigkeit von einer entsprechenden Beantwortung der Frage, ob man berechtigt sei, den Tieren diejenigen höheren Erkenntniszustände zuzuschreiben, wie sie zunächst und augenscheinlich nur das menschliche Erkenntnisleben offenbart. Es handelt sich bei *Reimarus* um die Entscheidung der Frage: Offenbart das tierische Erkenntnisleben ausser dem bereits festgestellten irgendwie das Vermögen eines formellen Abstrahierens?[3]

Ist dieses der Fall, dann kommt den Tieren auch ein Gedächtnis mit Erinnerung oder die willkürliche Einbildungskraft zu. Denn die letztere ist nach der Anschanung des *Reimarus* wesentlich bedingt durch die Fähigkeit, zu abstrahieren.[4] Natürlich wird es uns erst auf Grund einer Untersuchung dessen, was *Reimarus* sich unter einem formellen Abstrahieren denkt, möglich sein, über die Berechtigung der Behauptung zu urteilen, es könne sich

[1] T. T. I p. 103 sq.
[2] T. T. I p. 112, 471 sq.
[3] T. T. I p. 110.
[4] ibid.



ein willkürliches Erinnern nur unter der Voraussetzung der erstgenannten Erkenntnisform entfalten. —

Ist hingegen dem Tiere das Vermögen des Abstrahierens abzusprechen, dann entfaltet es auch bloss eine unwillkürliche Einbildungskraft — Gedächtnis ohne Erinnern!

Es ist sofort ersichtlich, dass wir mit der Inangriffnahme dieser Erörterungen vor die Lösung einer der brennendsten Fragen gestellt sind, welche die wissenschaftliche Tierpsychologie bis auf den heutigen Tag beschäftigt haben. —

Dem *Reimarus* in der Eigenart seiner hier zu würdigenden Gedankenentwicklungen folgend, haben wir zunächst die Frage zu erledigen, ob er den Tieren ein formelles Abstractionsvermögen zuschreibt. Aus der Lösung dieser Schwierigkeit wird sich ergeben, ob die Tiere irgendwie die Fähigkeit eines formellen Erinnerns aufweisen. Daran schliesst sich naturgemäss eine Reihe von Interpretationsversuchen derjenigen Thätigkeiten des Tieres, welche in erster Linie die Neigung mancher Tierpsychologen verursachten, von einem höheren Erkenntnisleben des Tieres zu reden. —

Über die Bedeutung dessen, was mit dem Ausdruck „formelles Abstractionsvermögen“ gesagt sein soll, ist man in wissenschaftlichen Kreisen im Grossen und Ganzen einig. Man versteht darunter im allgemeinen die eigentümliche Fähigkeit, aus einer Vielheit singulärer Vorstellungen das ihnen Gemeinsame zusammenzufassen und dadurch zur Bildung allgemeiner Begriffe fortzuschreiten. —

Auch *Reimarus* hält an dieser Bedeutung des Abstractionsvermögens fest. Ein abstractes Erkennen ist ihm soviel als ein allgemeines Erkennen d. h. eine vergleichende Betrachtung der Einzeldinge, um dadurch die Einsicht ihrer abgesonderten Ähnlichkeit zu gewinnen.[1] Hiemit will *Reimarus* offenbar das bezeichnen, was man allgemein unter Abstrahieren versteht. Es bedeutet jene eigenartige Erkenntnisform, bei der man aus der Ver-

---

[1] T. T. I p. 115; 392. Vernunftlehre p. 57 sq.

gleichung einer Mehrheit ähnlicher Wahrnehmungen bei jeder einzelnen gerade davon absieht, abstrahiert, was sie von den übrigen unterscheidet und gerade das festzuhalten bemüht ist, worin sie mit den übrigen zusammenstimmt. Durch diesen eigentümlichen Vorstellungsprozess wird thatsächlich, wie *Reimarus* sagt, die Einsicht der abgesonderten Ähnlichkeit der Einzelobjecte gewonnen d. h. der Begriff.

Der Begriff ist nach *Reimarus* „eine solche Vorstellung eines Dinges, dabei wir uns sowohl unserer eigenen Vorstellung als des Vorgestellten deutlich bewusst sind.[1]“ Ein solch deutliches Bewusstsein ist also ohne den eben gekennzeichneten Erkenntnisprozess schlechterdings nicht denkbar. *Reimarus* sagt: „Es ist eine anerkannte Wahrheit, dass wir nicht einmal von einzelnen Dingen Begriffe haben als vermittelst der eingesehenen Ähnlichkeit mit anderen und also vermittelst des allgemeinen Erkenntnisses. Diese gegenwärtigen deutschen Buchstaben sind ja einzelne Dinge. Wenn nun der Leser einen Begriff von diesen einzelnen Buchstaben hat und sich also deutlich bewusst ist, was ein jedes sei, das er vor sich sieht, so wird er merken, dass er einen jeden einzelnen Buchstaben und dass es deutsche Buchstaben sind, nichts anders als aus der eingesehenen Ähnlichkeit mit anderen kenne“.[2] — Bei Kindern währt es regelmässig und bei Erwachsenen oft geraume Zeit, bis sie wirklich zu einer abstracten, begrifflichen Vorstellung fähig sind: Sie müssen erst lange eine Vielheit von Einzelobjecten vergleichend beobachtet und ihre Ähnlichkeit herausgefunden haben. Eine Maschine, ein Instrument kann so lange nicht begrifflich vorgestellt werden, als man nicht vermochte derartige Dinge einer gewissen Spezies unterzuordnen.[3]

Nachdem wir in dieser Weise das Wesen der formellen Abstraction sowie des begrifflichen Vorstellens auf grund der Ausführungen des *Reimarus* darzustellen versuchten,

[1] T. T. I p. 116. Vernunftlehre p. 56 sq.
[2] T. T. I p. 116 sq.
[3] T. T. I p. 117.

sind wir in der Lage, darüber zu urteilen, mit welchem Rechte *Reimarus* die besprochenen Erkenntnisformen als notwendige Grundlage und Voraussetzung des willkürlichen Erinnerns zu bestimmen vermag. *Reimarus* bezeichnet als das characteristische Merkmal des abstracten Erkennens das vergleichende Vorstellen der Erkenntnisgegenstände. Ein willkürliches Erinnern aber ist ihm so viel als die bewusste Vorstellung des Vergangenen als vergangen oder die bewusste Einsicht des Unterschiedes zwischen der gegenwärtigen Wahrnehmung und der vergangenen....[1] Nun aber ist es sofort ersichtlich, dass der letztere Erkenntnisprozess eben ohne eine vergleichende Betrachtung des verschiedenen Gegenständlichen nicht zu stande kommen kann; daraus folgt, dass das willkürliche Erinnern ohne Abstraction nicht möglich ist.[2] —

Nach diesen Erörterungen kommen wir zu dem Hauptbestandteile der gegenwärtigen Untersuchung, welche wir mit der Frage einleiten: Sind nun die Tiere befähigt, derartige begriffliche Vorstellungen zu bilden?

Reimarus antwortet uns mit unbedingtem: Nein! Denn gegen ein begriffliches Vorstellen der Tiere sprechen zunächst ihre ganz eigentümlichen Thorheiten und Irrtümer. Wird man wohl sagen können, dass eine Schmeissfliege, die ihre Eier regelmässig an verwestes Fleisch legt, einen Begriff vom Fleische habe, wenn sie zufällig ihr Ei an eine Blume legt, welche ihren Geruchsinn gleichartig affiziert wie das faule Fleisch? Das Tier handelt offenbar nicht nach Begriffen, sondern nach blossen sinnlichen Vorstellungen! — Oder handelt wohl das Huhn nach Begriffen, wenn es an Stelle des Eies ein Stück Kreide bebrütet, das es eben irrtümlich für das Ei ansieht, oder wenn es Enteneiern die gleiche Sorgfalt widmet und sie für die eigenen hinnimmt? — Handelt die Grasmücke auf grund begriff-

[1] T. T. I p. 110.
[2] T. T. I p. 316 sq.

licher Vorstellungen, welche ein Kuckucksei als das eigene bebrütet und dann den grossen Schreihals aufzieht?[1]

Mit der Fähigkeit, formelle Begriffe zu bilden, ist dem *Reimarus* sofort das Vermögen der Urteilsbildung gegeben. Das Urteil bedeutet nach *Reimarus* nichts anderes als „eine Erkenntnis oder die Einsicht von der Einstimmung oder der Nichteinstimmung, oder dem Widerspruch zweier Begriffe.“ Da nun die Tiere unfähig sind, Begriffe zu bilden, so vermögen sie auch nicht zu urteilen.[2]

Unter dem Vermögen Schlüsse zu bilden versteht *Reimarus* die Fähigkeit, „zwei Begriffe durch Hilfe eines dritten oder Mittelbegriffes mit einander zu vergleichen.“[3] Dass nun keine der verschiedenen Formen von formellen Schlüssen dem Tiere zugesprochen werden darf, ergibt sich sofort aus ihrer Unfähigkeit, Begriffe und Urteile als notwendige Voraussetzungen eines formellen Schliessens zu bilden. — Eine Erklärung der merkwürdigen Thätigkeiten des Tieres, hinsichtlich deren man versucht war, den Tieren ein formelles Schliessungsvermögen zuzuerkennen, ist hier noch nicht angezeigt, da wir erst noch die weiteren Gedanken des *Reimarus* kennen lernen müssen, welche er als Beweis der absoluten Unfähigkeit der Tiere, in abstract begrifflicher Weise Vorstellungen zu bilden, entwickelt. Bisher hat *Reimarus* ja eigentlich erst Thesen aufgestellt; denn die Thatsache der Irrtümer der Tiere ist noch kein vollgiltiger, positiver Beweis für die Unfähigkeit des abstracten Erkennens der Tiere. Wir fragen deshalb mit Recht nach weiteren Beweisen, aus denen die Berechtigung der bisher aufgestellten Behauptungen hervorleuchtet. —

Reimarus wird uns den Nachweis nicht schuldig bleiben. Denn indem er die Fähigkeit, in allgemeiner Weise Vorstellungen zu bilden, mit dem Denkvermögen identifiziert und zugleich den Nachweis unternimmt, dass den Tieren das Denkvermögen in allen seinen Konsequenzen und

[1] T. T. I p. 117 sq.
[2] T. T. I p. 118. Vernunftlehre p. 143.
[3] T. T. I p. 119. Vernunftlehre p. 201 sq.

verschiedenartigen Formen abzusprechen ist, glaubt er den positiven Nachweis seiner aufgestellten Behauptungen vollendet zu haben.[1] —

Reimarus bestimmt also das Vermögen zu abstrahieren oder allgemein, begrifflich zu erkennen als Denkvermögen. Weiterhin benennt er eine gewisse Form des Denkens, nämlich das deutliche Denken, Verstand und schliesslich als eine blosse Konsequenz des letzteren Vermögens die Fähigkeit, den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen, Vernunft.[2] Alle diese von *Reimarus* hier gegebenen Bestimmungen sind nichts anderes als nähere Explikationen des allgemeinen Grundvermögens höherer Erkenntnisthätigkeiten, nämlich des abstracten Erkennens überhaupt. Die Vernunft insbesondere bedeutet bei *Reimarus* die höchste Ausbildung und Entwicklung des Grundvermögens der Abstraction. Als das Vermögen, den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen, erfordert sie hiezu „eine auseinander gesetzte Vorstellung des Gegenwärtigen und Vergangenen, eine deutliche Vergleichung dieser Dinge, eine Einsicht der abgesonderten Ähnlichkeit derselben, allgemeine und deutliche Begriffe und deren Vergleichung in allgemeinen Sätzen, eine Folgerung aus denselben durch richtige Schlüsse.“[3] Es ist also die Anschauung des *Reimarus*, dass zwischen den einzelnen Formen des abstracten Erkennens kein substantieller, sondern lediglich ein gradueller Unterschied bestehe. Ist dieses aber im Ernste der Fall, dann dürfte sich auf grund des von *Reimarus* aufgestellten Prinzips: „Was bloss stufenweise unterschieden ist, das kann durch Vergrösserung oder Vermehrung dem andern völlig gleich und ähnlich werden,“[4] unsere oben gestellte Frage jetzt dahin zugespitzt haben: „Ist man aus positiven Gründen berechtigt, den Tieren die Vernunft abzusprechen?“ *Reimarus* beant-

[1] T. T. I p. 125.
[2] ibid.
[3] T. T. I p. 125 sq.
[4] T. T. I p. 106.

wortet diese Frage unbedingt mit Ja und beweist uns seine Behauptung in nachfolgender Weise:

Reimarus hält durchweg an der Anschauung fest, dass gewissermassen a priori d. h. bevor man die merkwürdigen Thätigkeiten der Tiere anderweitig interpretiert, eine ganze Reihe von Gründen schlechterdings gegen die Vernunft der Tiere spricht. Er sagt uns: „Vieles" spricht gegen die Vernunfthypothese.[1] Damit meint er die mannigfachen Erwägungen, welche man im Interesse der Abweisung dieser Anschauung anzustellen hat. —

Zunächst ist es, wie wir dies späterhin noch ausführlich nachweisen werden, Thatsache, dass die Tiere zum Zwecke einer blühenden Selbstentfaltung ihres Lebens und im Interesse der Forterhaltung der Art höchst kunstvolle und zweckmässige Handlungen auswirken.[2] Und zwar werden diese Thätigkeiten von Natur aus mit meisterlicher Geschicklichkeit — also ohne alle Erfahrungen ausgewirkt. „Die Spinne webt ihr Netz, der Ameisenlöwe gräbt seine Grube eher, ehe sie gekostet haben, wie Mücken und Fliegen schmecken, ja, ehe sie einmal wissen, dass dergleichen Tierlein in der Welt sind."[3] Wenn es nun feststeht, dass die Tiere diese höchst zweckmässigen Handlungen ohne alle Erfahrungen mit meisterhafter Gewandtheit auswirken, so ist es ganz undenkbar, diese Handlungen der Tiere wegen ihrer objectiven Zweckmässigkeit aus der Vernunft erklären zu wollen. Und zwar ist dies a priori undenkbar. Denn *Reimarus* sagt ganz richtig: „Keine Vernunft ist hinreichend, wo die Erfahrung als der Grund der Schlüsse fehlt, durch Schlüsse etwas heraus zu bringen und zu erfinden. Eine Raupe, ein Käferwurm soll sich verwandeln. Sie haben von diesem neuen Zustande weder an sich selbst, noch an anderen die geringste Erfahrung und können also auch nicht durch Vernunft ersinnen, weder dass ihnen so etwas bevorstehe,

[1] T. T. I p. 125; 302 sq.
[2] T. T. I p. 302 sq.
[3] T. T. I p. 302 sq.

noch, was zu solchem Zustande, davon sie nichts wissen, für Vorbereitung und Vorsorge nötig sei."[1] Also gerade die Eigentümlichkeit der Kunsthandlungen der Tiere, hinsichtlich deren man besonders versucht war, die Vernunft der Tiere in Anspruch zu nehmen, verwehrt dies durchaus. „Diejenigen, meint *Reimarus*, welche die Kunstwerke der Tiere als eine Erfindung ansehen, welche aus ihrer eigenen Vernunft entsprossen sei, müssen ja auch wohl nicht bedenken, was zur vernünftigen Erfindung der dienlichsten Mittel zu einem Zwecke, noch mehr als ein sinnlicher Eindruck, erfordert werde."[2] Hiemit will *Reimarus* auf die grosse Absurdität hinweisen, welche die Meinung derjenigen Tierpsychologen zur unabweisbaren Konsequenz hat, die das höchst zweckmässige Handeln der Tiere aus sinnlichen Erkenntnisthätigkeiten, mit denen zugleich vernünftige Einsicht verknüpft sei, erklären wollen *(Condillac)*.[3] Es ist ganz undenkbar, dass die Tiere mit ihren sinnlichen Vorstellungsthätigkeiten zugleich begriffliches Erkennen verknüpfen; denn damit ein begriffliches Erkennen zu stande kommen kann, ist eine oftmalige und längere Vergleichung „vieler, teils gegenwärtiger, teils vergangener Dinge mit einander, um ihre Ähnlichkeit und Verschiedenheit einzusehen,"[4] erfordert. Ein derartiger Vorstellungsprozess erfordert aber schon beim Menschen eine geraume Zeit. Wie ist es also denkbar, dass ein Tier, angenommen es würde mit vernünftigem Vermögen begabt zur Welt kommen, zugleich mit der Geburt, wenn es irgend welche Sinneseindrücke percipiert, schon Begriffe von den vorgestellten Objecten bilde? Aber angenommen, es vermöchte sofort begrifflich zu denken, so ist damit noch keineswegs die meisterliche Geschicklichkeit erklärt, deren sich die Tiere sofort mit der Geburt bedienen, um die zu ihrer Lebensentfaltung notwendigen Mittel geschickt anzuwenden! „Be-

[1] T. T. I p. 303.
[2] T. T. I. p. 304.
[3] T. T. I p. 299 sq.
[4] T. T. I p. 304.

trachtet man, sagt *Reimarus*, die scharfsinnigen Mittel, welche in den Kunstfertigkeiten der Tiere stecken, und man nähme an, dass sie von ihrer eigenen vernünftigen Erfindung herkämen, so müsste man zugleich annehmen, dass sie nicht allein von dem Äusserlichen vieler anderer Dinge, sondern auch von ihrem inneren Wesen, Eigenschaften, Kräften und deren Regeln, mit einem Worte von der verborgensten Natur der Dinge ein Kenntniss besässen, welches höchst ungereimt ist!"[1] Einem Tierpsychologen also, welcher an dieser eigentümlichen Anschauung festhält, dürfte man, um ihn von der ganzen Wahrscheinlichkeit seiner Hypothese zu überzeugen, nur das Kunstwerk eines Tieres, davon die Art, wie es zur Wirklichkeit gebracht sei, noch nicht ausgeführt ist, zeigen und ihn dann fragen, „ob er nun erfinden könne, wie es gemacht oder wozu es gemacht werde.... Der vorwitzige Vernünftler wird entweder verstummen oder was albernes und verkehrtes zum Mittel oder zur Erklärung des Entstehens und des Endzwecks angeben."[2]

Fernerhin stellt *Reimarus* die Vernunft der Tiere von vorneherein in Abrede, in Anbetracht einer zwischen menschlichen und tierischen Kunstthätigkeiten anzustellenden Vergleichung. Während nämlich bei dem Menschen ein thatsächlicher Culturfortschritt stattfindet, von dem rohesten Naturzustande bis herauf zu den höchsten Culturleistungen, sind die tierischen Künste „von undenklichen Zeiten her eben in der Vollkommenheit gewesen wie jetzo, nnd die jetzigen Spinnen, Raupen, Bienen, Vögel, Biber u. s. w. übertreffen ihre Vorfahren nicht"[3] Während man hinsichtlich der Culturzustände der Menschen einen Unterschied nach Nationen oder Personen statuiren muss, sind die tierischen Künste all überall und bei allen Arten völlig gleich und vollkommen. Die menschlichen Künste erlanben nnd erfordern eine fortwährende Vervollkommnung,

[1] T. T. I p. 305.
[2] T. T. I p. 305.
[3] T. T. I p. 309.

die tierischen sind schlechterdings unverbesserlich. Der hervorragendste Künstler muss lernen und üben, die tierischen Künste „pflanzen sich als erbliche Naturgaben durch die Geburt fort und brauchen keines Lernens und Übens.“ [1]

Schliesslich sieht *Reimarus* noch eine Hauptschwierigkeit, welche sich a priori gegen die Vernunft der Tiere erhebt, in dem innersten Wesen dieses höheren Erkenntnisvermögens. Wir bemerkten oben, dass die vernünftige Erkenntnis allerdings wesentlich mit abstracter Erkenntnis zusammenfällt. Allein mit dieser Bestimmung ist noch keineswegs die Frage erledigt, wie werden dann überhaupt die Menschen, denen vorerst einmal mit Sicherheit die Vernunft zuzuerkennen ist, befähigt, allgemein zu denken? Es ist, um diese höchst wichtige Frage genügend zu beantworten, nach *Reimarus* die Vernunft in ihrer ersten Quelle zu würdigen d. h. eben die psychische Kraft herauszustellen, welche der innerste Grund der abstracten Erkenntnis ist. „Die Kinder, sagt *Reimarus*, haben schon als Menschen die eigentümliche Kraft der Vernunft, ehe sie so weit kommen, dass sie allgemeine Wahrheiten fassen können und eben durch diese Kraft werden sie vermögend, von selbst und ohne Anweisung in den einzelnen Dingen das Allgemeine zu sehen. Nämlich ihre Art der Vorstellung unterscheidet sich darin von der tierischen, dass sie von Natur vermögend und bemühet sind, die verschiedenen Dinge nicht allein in ihrer Vorstellung ausser einander zu setzen, sondern auch mit einander zu vergleichen, um zu sehen, ob und in wie weit sie mit einander einerlei sind oder nicht.“ Dieses eigentümliche Vermögen des Menschen bestimmt *Reimarus* mit Reflexion oder „Kraft zu reflectieren.“ [2] Sie ist die Vernunft in ihrer ersten Quelle und äussert sich beim Menschen schon in früher Kindheit. — Indem so *Reimarus* die eigentümliche Anschauung vertritt, dass der innerste Grund der abstracten Erkenntnisthätig-

[1] T. T. I p. 310.
[2] T. T. I p. 126 sq.

keit die Reflexion ist, entnimmt er gerade aus ihrem eigenartigen Wesen die Gründe, welche nach seiner Ansicht in schlagender Weise von vorneherein gegen die Vernunft der Tiere sprechen.

Durch die Reflexionsthätigkeit allein ist der Mensch befähigt zur Sprachenbildung. Die Tiere haben keine Sprache. Aber warum nicht? weil sie nicht im stande sind, zu reflectieren. Sie müssten, meint *Reimarus*, unbedingt zur Sprachenbildung gekommen sein, wenn sie hätten reflectieren können. . . . . „So sehr uns auch, sagt er weiterhin, die Affen überhaupt, und besonders in dem Baue ihres Mundes nahe kommen, so haben sie doch keine Sprache unter sich und lernen sie nicht einmal unter uns durch Nachahmung. Andere Tiere machen zwar den Schall der Worte, aber ohne allen Verstand, nach, und so ferne ist es in ihrem Munde keine Sprache.“ Gerade diese Tiere dienen dem *Reimarus* zu einem schlagenden Beweis, „dass es den Tieren nicht deswegen an allgemeiner Erkenntnis und abstracten Begriffen mangelt, weil sie keine Sprache haben, sondern dass sie zu einer verständigen Sprache unfähig sind, weil sie nicht abstrahieren können.“[1]

Durch die Reflexionsthätigkeit allein ist der Mensch befähigt zum Selbstbewusstsein. Man wird beim Tiere eben wegen des Mangels der Reflexion niemals ein eigentliches Selbstbewusstsein finden.[2] —

Durch die Reflexion gelangt der Mensch zur Bildung von Vernunftschlüssen und auf grund dieser zum Aufbau wissenschaftlicher Systeme. Ferner zur Bildung der höchsten Denkformen Zeit, Raum, Zahl, Figur, Bewegung und zu schlechterdings übersinnlichen Begriffen als Ursache, Kraft, Möglichkeit, Notwendigkeit, Zukunft, Seele, Gott u. s. w.[3] —

Schliesslich ist die Reflexionsthätigkeit der ei-

[1] T. T. I p. 129.
[2] T. T. I p. 127.
[3] T. T. I p. 128.

genste Grund der Erkenntnis vom moralisch Guten, von Pflicht und Tugend, der Willensfreiheit.[1]

Alle diese letzt genannten Vorzüge mangeln dem Tiere wegen seiner absoluten Unfähigkeit zu reflectieren. —

Hiemit glaubt *Reimarus* den positiven Nachweis einer absoluten Unfähigkeit des Tieres, ein vernünftiges Erkenntnisleben zu entfalten, vollendet zu haben. Steht es nun für *Reimarus* auf grund des geführten Beweises fest, dass „das Betragen" der Tiere **vieles aufweist,** was absolut und von vorneherein gegen ein höheres Erkenntnisvermögen spricht,[2] dann ist er auch vollauf berechtigt, auf die oben gestellte Frage verneinend zu antworten d. h. zu sagen: Dem Tiere ist ein willkürliches Erinnern, eine willkürliche Einbildungskraft unbedingt abzusprechen. Denn nur unter der Voraussetzung des vernünftigen Denkens in allen seinen Formen und Konsequenzen können sich willkürliche Erinnerungsthätigkeiten entfalten.[3]

Allein *Reimarus* darf sich mit dem positiven Nachweis des Mangels eines vernünftigen Erkennens beim Tiere nicht begnügen. Denn jetzt könnten diejenigen Tierpsychologen, welche für die Vernunft des Tieres in die Schranke traten und treten, auf die neuen Schwierigkeiten erst recht hinweisen, welche mit einer anderweitigen Erklärung der höchst merkwürdigen Thätigkeiten des Tieres verbunden sind. Denn erklärt sind diese Handlungen bis jetzt noch nicht. —

Reimarus ist eben kein Freund von Halbheit; sondern wohlgerüstet tritt er in die Schranken streng wissenschaftlicher Auseinandersetzungen. Und so sehen wir denn sofort, wie er allseitig bemüht ist, eine möglichst restlose Lösung des Problems zu geben. —

Reimarus wendet sich ohne Verhehlung irgend welcher Schwierigkeit denjenigen Thätigkeiten des Tieres zu, hin-

[1] T. T I p. 128; p. 306.
[2] T. T. I p. 125.
[3] T. T. I p. 110.

sichtlich derer man Veranlassung nahm, sie als Folge entweder des willkürlichen Erinnerns oder der vernünftigen Reflexion zu bestimmen. *Reimarus* fasst diese Thätigkeiten des Tieres mit dem Blick eines gewandten Beobachters scharf ins Auge und erkärt sie, wie wir schon einstweilen verraten können, gründlich.

Zuvor aber einige Bemerkungen!

Wenn in neuester Zeit der vorzügliche Interpret des Tierlebens *W. Wundt* im Gegensatz zu der Neigung mancher Tierpsychologen, das Tierleben durch Anahme logischer Reflexionen verständlich machen zu wollen, in verdienstlicher Weise den Nachweis unternommen, dass es keineswegs gefordert ist, den Tieren eine Vernunft zuzuerkennen, so ist es höchst interessant zu erfahren, wie dieser Tierpsychologe nun anderweitig das Tierleben erklärt. Nach *Wundt* lassen sich, soweit das Erkenntnisvermögen der Tiere in Betracht kommt, sämmtliche Thätigkeiten des Tieres restlos durch die Annahme einfacherer oder komplizierterer, sinnlicher Vorstellungsassociationen begreifen.[1]

Mit dem der englischen Psychologie entstammenden Begriff Association ist nun freilich schon mancher Missbrauch getrieben worden. Deshalb bestimmt *Wundt* die Association als eine eigentümliche Vorstellungsverbindung, für welche die besonderen Merkmale der logischen Gedankenthätigkeit nicht zutreffen. Aus diesen Vorstellungsassociationen, welche in ihrem Auftreten die mannigfachsten Gestaltungen annehmen und zwischen den einfachsten und compliciertesten Formen ihrer möglichen Entfaltung variieren, hat es *Wundt* unternommen, die Thätigkeiten des Tieres in ebenso allseitiger als überzeugender Weise verständlich zu machen.

Unser *Reimarus* nun, der bisher bemüht war, auf grund sorgfältiger Beobachtungen und Erwägungen den Nachweis zu liefern, dass die Thätigkeiten des Tieres, soweit sie

[1] *W. Wundt*, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. Auflage p. 306.

Erkenntnisacte desselben voraussetzen, doch keinesfalls aus logischen Reflexionen herzuleiten sind, vertritt, wie wir dies mit Befriedigung zu constatieren vermögen, im Prinzip die gleiche Anschauung wie der hervorragende Tierpsychologe *W. Wundt*. *Reimarus* hat uns eine systematisch gegliederte Gedankenfülle dargeboten, aus der mit aller Sicherheit hervorgeht, dass die rein sinnlichen Vorstellungsassociationen durchweg ausreichend sind für die Erklärung derjenigen Thätigkeiten des Tieres, welche manche Tierpsychologen irrtümlich als Vernunftthätigkeiten erklärten. Sehen wir nun zu, wie *Reimarus* den Beweis durchführt, dass die fraglichen Handlungen des Tieres vollständig „aus dem natürlichen Trieb zu sinnlicher Vorstellung"[1] zu erklären sind!

Für *Reimarus* steht es zunächst fest, dass zwischen rein sinnlichen Vorstellungen — oder wenn wir uns des modernen Terminus bedienen wollen, den einfachen Associationen — und den abstracten Denkformen eine grundsätzliche Differenz besteht. *Reimarus* stellt die beiden principielle Bedeutung beanspruchenden Thesen auf:

1. „Ein gegenwärtig Ding nach der Empfindung z. B. des Geruchs, des Geschmacks, Gefühles u. s. w. kennen und unterscheiden, heisst . . . . noch nicht, das Ding an sich kennen und unterscheiden und beweist keine abgesonderte Vergleichung der gegenwärtigen Dinge mit anderen oder der abwesenden Dinge mit den gegenwärtigen.

2. Es hat kein Gedanke, kein Begriff von einzelnen Dingen eher statt, bis man die allgemeine Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Dinge durch abgesonderte Vergleichung eingesehen und sie in jedem einzelnen Dinge zu erkennen fähig ist."[2]

Wenn es nun hin und wieder den Anschein hat, als ob die Tiere in ihren eigentümlichen Thätigkeiten nach begrifflichen Vorstellungen handelten, so ist es einfach gefordert, Wesen und Thatsächlichkeit des sinn-

[1] T. T. I p. 104.
[2] T. T. I p. 316 und 318.

lichen Vorstellungslebens so festzuhalten und auszunützen, dass, der lex parsimoniae entsprechend, hieraus die scheinbaren Intelligenzhandlungen der Tiere hergeleitet werden.

Es ist aber leicht ersichtlich, dass es sich bei einer allseitigen Klarstellung des Wesens der fraglichen Thätigkeiten hauptsächlich darum handelt, die ganze Tragweite derjenigen Associationsformen kennen zu lernen, deren Vernachlässigung oder ungenügende Betrachtungsweise eben gerade die Schuld daran trägt, dass man dem Tiere ein formelles Abstractionsvermögen, ein logisches Denken zuschreiben zu müssen glaubte. Diese sind die verwickelteren Vorstellungsprozesse oder Vorstellungsverknüpfungen des Tieres d. h. diejenigen, deren Entfaltung ausser den einfachen Vorstellungselementen des unmittelbar Gegenwärtigen auch solche des bereits Vergangenen in sich begreift. — Auf die Ausbeutung dieser Form des tierischen Erkenntnislebens legt *Reimarus*, wie wir sofort nachweisen werden, das Hauptgewicht.

Ausgehend von den ersten Entwickelungsstadien des menschlichen Erkenntnislebens, in denen sich noch nichts anderes als eine eigenartige Association von Erinnerungsbildern und Sinneswahrnehmungen findet, sucht *Reimarus* die hervorragende Bedeutung dieser aus dem menschlichen Erkenntnisleben gewonnenen Erscheinung für eine vernünftige Erklärung auffallender Thätigkeiten des Tieres erfolgreich zu verwerten. *Reimarus* weist darauf hin, dass die noch rein unwillkürlichen Vorstellungsprocesse, „die verworrene Einbildungskraft“, durchaus zureichend sind für das Verständnis derjenigen Thätigkeiten des Tieres, hinsichtlich deren man ein willkürliches Erinnern und infolgedessen ein begriffliches Vorstellen des Gegenständlichen annehmen zu müssen glaubte. „Ein Kind z. B., sagt *Reimarus* erinnert sich zwar heute nicht, dass es ihm schon gestern und ehegestern und vorehegestern gesagt sei, dass es die rechte Hand gebrauchen solle, ja, dass man ihm die andere Hand um desswillen

6*

festgehalten habe; unterdessen bleibt doch die Vorstellung in der Seele, und wird durch die öftere Wiederholung immer lebhafter, kräftiger und wirksamer bei den jederzeit gegenwärtigen Fällen, wenn es etwas handhaben will. Das Kind thut also eben dasselbe, als ob es sich erinnerte; ob es sich in der That gleich nicht erinnert und hernach nimmer zu erinnern weiss, wie es zu der Gewohnheit gekommen ist.“[1] Mit diesem Beispiel aus dem menschlichen Erkenntnisleben will *Reimarus* offenbar die eminente Bedeutung hervorheben, welche eine Association von Sinneswahrnehmungen und Erinnerungsbildern auf die Auswirkung gewisser Thätigkeiten hat. Durch seine „verworrene Vorstellung des Vergangenen“ ist das Kind in der Lage, genau das Gleiche zu bethätigen, als wenn es sich willkürlich erinnert hätte. Als Wirkung betrachtet sind also die Handlungen, die einem willkürlichen Erinnern entspringen, genau die gleichen wie diejenigen, die aus einer bloss zufälligen Association von Sinneswahrnehmungen und Erinnerungsbildern — aus einem unwillkürlichen Erinnern — hervorgehen. Es besteht zwischen beiden Vorstellungsformen eine Aehnlichkeit, sie sind aber nicht identisch! Man darf aber, so belehrt uns *Reimarus* weiterhin, aus einer Gleichartigkeit von Wirkungen nicht auf die Gleichartigkeit der Ursachen schliessen[2]!

Behalten wir nun das oben angeführte Beispiel aus dem menschlichen Erkenntnisleben sowie das eben aufgestellte Prinzip im Auge, so ist es durchaus nicht so schwer, eine vernünftige Erklärung derjenigen Thätigkeiten des Tieres zu geben, welche man als Thaten logischer Reflexion bestimmen möchte. Denn alle die vermeintlichen Intelligenzhandlungen des Tieres werden sich, wenn anders man psychische Thätigkeiten gut zu analysieren versteht, in relativ einfache Associationsformen auflösen.

Zu solchen Associationsformen rechnet nun *Reimarus* die bereits oben erwähnte, dem menschlichen Vorstellungs-

[1] T. T. I p. 111.
[2] T. T. I p. 107.

leben abgelauschte sog. „verworrene Einbildungskraft". Mit diesem, jedenfalls der *Baumgarten*'schen Philosophie entlehnten Ausdruck, soll nichts anderes von *Reimarus* gemeint sein als eben die schon oben erwähnte Association von Sinneswahrnehmungen und Erinnerungsbildern, welche die Tierpsyche ebenso wie die menschliche Seele zufällig in Anspruch nehmen. *Reimarus* setzt uns durch einfache Beispiele genau auseinander, wie er sich die „verworrene Einbildung denkt." Er sagt: „Wir finden bei uns selbst, dass unsere Vorstellung des Vergangenen oft so unter das Gegenwärtige gemischt und damit vermengt ist, dass wir es nicht ausser dem Gegenwärtigen, und als etwas Vergangenes, besonders vorstellen, sondern als unter einander, als Gegenwärtig ansehen und zu empfinden vermeinen."[1] So glaubt man z. B. in gefrorenen Fensterscheiben oder Wolken die Bilder zu sehen, die noch die Sinne beschäftigen. Oder es widern uns manche Speisen an, weil mit der Vorstellung der gegenwärtigen Speise das Erinnerungsbild des einstmaligen Eckels, den sie uns verursachte, miterwacht ist. Auch auf die Affecte haben derartige Associationen den grössten Einfluss. „Die Liebe und Neigung zu einer Person, sagt *Reimarus*, entsteht oft aus einer uns verborgenen Aehnlichkeit des Gesichtes mit einer anderen geliebten Person. Der Zorn entbrennt oft über eine Kleinigkeit, wenn einer den Kopf voll voriger Grillen hat; und er merkt es doch nicht, dass es von seinen ehemaligen Vorstellungen herrühre.[2]"

Die Tiere nun entfalten die gleiche Form von Vorstellungsthätigkeiten; gerade für sie aber ist die „verworrene Einbildungskraft" von allergrösster Bedeutung. Während der Mensch sich thatsächlich über dieses niedere Niveau des Vorstellungslebens erhebt und in weiteren Entwicklungsstadien seines Erkenntnisvermögens das Vergangene als vergangen deutlich erkennt und von dem gegenwärtigen Vorstellungsobject unterscheidet, bleiben die

[1] T. T. I p. 108.
[2] T. T. I p. 108 sq.

Tiere durchweg bei der „verworrenen Einbildungskraft“ stehen; „sie mischen, sagt *Reimarus*, alle alten Vorstellungen so unter die gegenwärtigen, dass sie nichts Vergangenes als vergangen erkennen, und von dem Gegenwärtigen unterscheiden“.[1]

Sehen wir nun, wie *Reimarus* manche Erscheinungen des Tierlebens auf Grund des aufgestellten Princips erklärt. Er sagt: „Es geht allen (sc. den Tieren) so, wie meinem Hunde: wenn ich den kratze, wo es ihn juckt, so fängt sein Hinterfuss an, eben so zu arbeiten, als ob er sich jetzt selber kratzte; er vermischt also die vormalige ähnliche Empfindung nebst dem Kratzen, woraus sie entstanden ist, in seiner Vorstellung so mit der jetzigen Empfindung, dass alles Vergangene ihm gegenwärtig zu sein scheint“ .... Diesem Hunde, so meint *Reimarus* weiterhin, dürfte auch niemand den Schweif, selbst wenn es mit der grössten Zärtlichkeit geschehe, anrühren; sofort würde das Tier unmutig werden, nach seinem Schwanze beissen, sich im Kreis drehen! Und warum? Weil ein Böswilliger den Hund früher am Schwanz herumgezerrt, und das Tier daran gewöhnt hat, nach der brutalen Hand zu schnappen. Sobald man nun in aller Freundschaft und Zärtlichkeit dem beleidigten Schwanze zu nahe kommt, wird sich das Tier der alten Neckerei erinnern und energisch den Angriff abwehren.[2] —

Dies einfache Beispiel aus dem Tierleben ist gewissermassen „ein Bild aller Tiere, wie sie das Vergangene mit dem Gegenwärtigen vermischen,“[3] d. h. wie sie auf grund der höchst einfachen zufälligen Verknüpfung von Sinneswahrnehmung und Gedächtnisbild handeln: Es findet bei den Tieren kein willkürliches Erinnern statt, d. h. es kommt ihnen nicht das Vermögen zu, das Vergangene als vergangen vorzustellen und von dem gegenwärtigen Vorstellungsobjekt zu unterscheiden. Und man

[1] T. T. I p. 109.
[2] T. T. I p. 109.
[3] ibid.

hat auch gar keinen Grund, von der möglichst einfachen Erklärungsweise der tierischen Thätigkeiten abzuweichen. Dies wollen wir uns im Anschluss an *Reimarus* noch weiterhin klar machen!

Wir kommen zur Interpretation und Analyse einer Reihe von tierischen Thätigkeiten, welche am meisten geeignet sein möchten, die logische Reflexion oder das formelle Abstrahieren als Ursache derselben zu bestimmen.

Da bietet uns das Tierleben zunächst die auffallende Erscheinung dar, dass die einzelnen Individuen die Vorstellungsobjecte kennen, aber auch unterscheiden. Auch findet man bei ihnen ein Bewusstsein dessen, was sie sich vorstellen. Wie sind nun derartige[1] Erscheinungen verständlich zu machen?

Auch hier wird wieder die bereits hinlänglich beleuchtete Associationsform von Sinneswahrnehmungen und Erinnerungsbildern durchaus als vernünftige Erklärung dienen können. Wenn z. B. Vögel oder Bienen oder überhaupt alle Tiere, welche bestimmte Wohnungen einnehmen, die letzteren mit grosser Sicherheit wiederfinden, also genau kennen und von anderen unterscheiden, so ist einfach, um diese Erscheinungen möglichst einfach zu erklären, anzunehmen, dass ihr sinnliches Gedächtnis, das Erinnerungsbild, ungemein lebhaft ist. Sobald nun in diesen Tieren bei der momentanen Sinneswahrnehmung das **lebhafte** Erinnerungsbild miterwacht, so wirkt das letztere (um wieder ein sehr instructives Beispiel des *Reimarus* hervorzuheben) das nämliche wie etwa der „Anblick der Mutterbrust bei einem durstigen Kinde und nachher der ein und anderesmal auf die Warze geschmierte Senf, wenn das Kind soll entwöhnt werden."[2] Es ist also zu beachten, dass die Vorstellung des Vergangenen, sobald sie sich in lebhafter Weise mit der gegenwärtigen Sinneswahrnehmung associiert, das Gleiche bewirkt, was sonst vielleicht

[1] T. T. I p. 112.
[2] T. T. I p. 112.

ein formeller Denkprozess verursacht hat. — Es ist, wie dies uns noch ein Beispiel aus dem Tierleben völlig klar machen soll, keineswegs gefordert, bei den Tieren dieses höhere Erkenntnisleben vorauszusetzen. *Reimarus* sagt: „So kennet und unterscheidet ein Hund seinen Herrn von anderen Personen. Das gegenwärtige Ansohauen und der Geruch von seinem Herrn erneuert die vergangenen ähnlichen Vorstellungen dieser Sinne und zugleich der Wohlthaten des Herrn, welches bei dem Anblicke und Geruche von einer anderen Person nicht entstehen kann. Es ist kein anderes Kennen und Unterscheiden, kein anderes Bewusstsein als bei einem Kinde, das mit einem halben . . . . Jahre seine Mutter oder Amme nach dem Anschauen und Gehör kennet und von anderen Personen unterscheidet.“[1]

Noch auffallender dürfte die Thatsache des Kennens von „Arten und Geschlechtern“ sein, welche das Tierleben darbietet. „Es kann ja ein Hund jedwedes Obst vom Fleische und zahmes Fleisch vom wilden, es kann ein Rind und Schaf jedwedes giftiges Kraut von dem diensamen Futter, es kann ein Männlein aller Tierarten jedwedes Weiblein seiner Art von fremden Weiblein unterscheiden.[2]“ Wird man, um diese merkwürdigen Thätigkeiten des Tieres genügend zu erklären, ein begriffliches Vorstellen der Tiere postulieren müssen? Gewiss nicht! Es ist auch hier gar nichts als die Annahme von Associationen von Sinneseindrücken der Einzelobjecte mit den Erinnerungsbildern der Eigenschaften, welche die Einzelindividuen einer Art an sich tragen, erfordert. „Ein jedes einzelnes Ding hat das an sich, was seiner Art zukommt und eigen ist; folglich ist etwas einer und derselben Art mit dem andern, weil es einerlei Eigenschaften an sich hat. Wenn nun der sinnliche Eindruck von jedem einzelnen Dinge einer gewissen Art mit dem Eindrucke anderer einzelnen Dinge derselben Art einerlei ist, so folgt auch not-

[1] T. T. I p. 113.
[2] T. T. I p. 114.

wendig, dass ein Tier durch die Empfindung, welche jedes Ding nach den allgemeinen Eigenschaften seiner ganzen Art in ihm erregen kann, in so fern die ganze Art kenne und von anderen Arten, welche ihm einen anderen Eindruck geben, unterscheide.[1]"

Auch die angebliche Urteils- und Schlussbildung der Tiere löst sich in verhältnissmässig einfache Associationsthätigkeiten auf. —

Was zunächst das erste, dem Tiere so gern und vielfach zugesprochene Vermögen anlangt, so hat *Reimarus* bereits den Nachweis erbracht, dass es von vorneherein nicht gestattet ist, dem Tiere ein eigentliches Urteilen zuzuschreiben. Und zwar deshalb nicht, weil es durchaus unfähig ist, Begriffe zu bilden. Die Begriffsbildung aber ist die notwendige Grundlage und Voraussetzung der Urteilsbildung. — Sehen wir nun an dieser Stelle, wie die scheinbaren Urteils-Thätigkeiten des Tieres im Lichte nüchterner Beobachtung erscheinen! *Reimarus* wird es auf grund der bereits vollendeten Erörterungen hinsichtlich des Wesens des begrifflichen Vorstellens und logischen Denkens nicht schwer, die richtigen Anhaltspunkte für eine wahre Würdigung der angeblichen Thätigkeiten des Tieres auf grund eines formellen Urteilens darzubieten. Es geht aus seinen Worten klar und deutlich hervor, dass er auch diese Handlungsweisen des Tieres auf die Association von Sinneswahrnehmung und Gedächtnisbild zurückführt. Denn *Reimarus* sagt uns: „Wenn wir urteilen, die Bäume werden grün, so hat ein Tier weder von einem Baume noch von dem Grünen eine besondere Vorstellung oder einen Begriff, und kann also beide Vorstellungen nicht mit einander vergleichen oder eines dem anderen zuschreiben oder absprechen; sondern es fliesst beides, Baum und seine Grünigkeit, in eine einzige sinnliche Vorstellung zusammen, und vielleicht werden noch manche vorige mit darunter gemengt. Einem Vogel macht es zu seinem Nisten eben

[1] T. T. I p. 114 sq.

den Eindruck, als ob er urteilte, nun werden die Bäume grün."[1] — Aus blossen Vorstellungsassociationen erklärt *Reimarus* auch alles das, was z. B. Jagdhunde, Pferde u. s. w. an merkwürdigen, scheinbar aus logischen Urteilen entspringenden Thätigkeiten verrichten. Durch die Dressur werden diese Tiere einfach veranlasst, jeweils bestimmte Vorstellungen rein sinnlicher Natur zu verbinden und auf grund dieser wirksam zu sein.[2] —

Am meisten war man wohl versucht, den Tieren ein formelles Schlussvermögen zuzuschreiben. Das hatten schon zu *Reimarus* Zeiten *Condillac*, kurz vorher *De la Chambre* den Tieren zuerkannt, und in unserer Zeit fehlt es nicht an Vertretern der gleichen Ansicht. Sehen wir nun zu, in welcher Weise *Reimarus* diese vorgeblichen Vernunfthandlungen interpretiert und analysiert, welche das Tierleben aufweist. —

Reimarus hat uns bereits gesagt, was er unter einem formellen Schluss versteht: Er bedeutet die Vergleichung zweier Begriffe mit Hilfe eines Mittelbegriffes. Man hat sich nun sehr zu hüten, diese eigenste That der Intelligenz, welche im menschlichen Geistesleben eine so hervorragende Rolle spielt, ohne weiteres auf das Tier zu übertragen, wenn eine objectiv vorliegende Handlung desselben das Product eines solchen Vernunftschlusses zu sein scheint. „Wenn ein Hund wegen des aufgehobenen Stockes sich verkriecht, winselt und schreit oder seinem Herrn demütig schmeichelt: Denkt er denn etwa so: Dieses aufgehobene Ding sieht so und so aus. Was aber so aussieht, das ist ein Stock. Also ist dieses aufgehobene Ding ein Stock. Diese Person hat solchen und solchen Geruch an sich. Wer aber solchen Geruch an sich hat, der ist mein Herr. Mein Herr hebt also den Stock auf. Und wenn er das thut, so will er mich schlagen. Also will mein Herr mich schlagen. Wenn mein Herr mich schlägt, so thut es weh. Nun will mich mein Herr schlagen. Also wird das wehe thun" u. s. w. „Weg,

[1] T. T. I p. 119.
[2] T. T. I p. 321.

weg mit solchen Thorheiten," sagt *Reimarus.*[1] Es ist durchaus grundlos, das Handeln des Tieres als ein Handeln nach solchen formellen, zusammenhängenden Schlüssen zu erklären! Das Tier handelt einfach auf grund einer Vorstellungsverknüpfung, deren Eigentümlichkeit in einer Verbindung des Herrn mit dem Stock, den Schlägen, dem Schmerz und dem Abscheu vor dem Schmerz besteht. Aus dieser einzigen Vorstellungsassociation der gegenwärtigen Sinneswahrnehmung (Herr mit dem aufgehobenen Stock) mit dem Erinnerungsbild (Schläge, Schmerz) ist die ganze, scheinbare Intelligenzthat des Tieres restlos zu begreifen. Der Hund handelt in dem vorliegenden Fall ungefähr ebenso wie das Kind, das Zucker sieht, sehnsüchtig darnach verlangt und hascht. Die Handlungsweise des Tieres sieht zwar ungemein vernünftig aus, ist es aber mit nichten![2]

Die Vernunftthat des formellen Schliessens ist auch dann den Tieren abzusprechen, wenn sie irgendwie veranlasst wurden, ihre Aufmerksamkeit auf bevorstehende oder zukünftige Geschehnisse zu concentrieren, deren Eigenart sie bereits erlebten, und deren Eintreffen momentan zu erwarten ist. Ein Hund z. B. möchte zur Thüre hinaus oder herein. Da sie nur ganz gering geöffnet ist, kratzt er mit seiner Pfote so lange, bis er durchzuschlüpfen vermag. Ein andersmal wird das sehr schlaue Tier, wenn die Thüre geschlossen ist, begreiflicher Weise scharren oder kratzen. Thut man ihm nun die Thür auf, so wird es eben so oft wieder ankratzen, als es herein oder hinaus will. Diese Handlungsweise des Tieres ist dann ein offenbarer Beweis, dass es nach ganz einfachen Vorstellungsassociationen handelt, deren Elemente leicht herauszufinden sind. — In dieser Weise ist also die „Erwartung ähnlicher Fälle" zu erklären, womit *Reimarus* die eben gekennzeichnete Handlungsweise der Tiere bezeichnet.[3]

Aber wie wird man die merkwürdige Thatsache der

[1] T. T. I p. 120.
[2] T. T. I p. 120 sq.
[3] T. T. I p. 121.

Erfindungen, welche die Tiere machen, anders als geniale Einfälle bestimmen können? Da ist ein zahmer Saatvogel an ein Kettchen befestigt und unvermögend zu dem untenher stehenden Wassertrog, in dem sich ein Schöpfeimerchen befindet, zu gelangen. Da zieht er nun merkwürdiger Weise das an einem Stricke befestigte Gefäss mit seinem Schnabel empor, hält den Strick mit den Pfoten fest, zieht dann wiederholt solange, bis er endlich das Wasser erreichen kann. Dann lässt er, wenn er sich den kühlen Trunk gut hat schmecken lassen, das Schöpfeimerchen wieder in den Wassertrog fallen. Nun fragt *Reimarus:* Hat der Vogel diese scharfsinnige Erfindung nicht doch durch Begriffe und Schlüsse gemacht? Scheinbar schon; denn es ist gar nicht schwer, die Handlungsweise des Tieres so zu deuten. „Allein, so hebt *Reimarus* mit aller Entschiedenheit hervor, wir dürfen den Tieren nicht unsere Art zu denken leihen.“ [1] D. h. also: So lange es möglich ist, die Thätigkeiten der Tiere ohne Zuhilfenahme von intellectuellen Funktionen zu erklären, hat man sich jederzeit der einfachsten Erklärungsgründe zu bedienen. Im vorliegenden Falle fragt es sich: Handelt das Tier aus logischer Überlegung oder auf grund einfacher Vorstellungsassociationen? Erst, wenn die letzteren nicht mehr zureichend wären, wäre es gestattet, die psychische Leistung des Tieres als Verstandesoperation zu deuten. Nun aber reicht eine verhältnismässig einfache Association von Vorstellungen vollständig aus. Wasser, Schöpfeimer, Strick sind zu einem Vorstellungscomplex verknüpft; wie das Tier „nun sonst Dinge, die es verlanget, mit dem Schnabel nach sich zu holen und mit den Pfoten zu halten gewohnt ist: so erfindet es auch, in der Erwartung ähnlicher Fälle, das Mittel, sein Trinken in dem Trinkgeschirre nach sich zu ziehen und fest zu halten. Der Eimer aber fällt von selbst in senkrechter Linie wieder in den Wassertrog und schöpfet durch den Fall frisches Wasser, ohne dass der

[1] T. T. I p. 123.

Vogel von den Gesetzen der Schwere und des Fallens etwas zu wissen braucht." [1]

Die aus dem Tierleben gewonnene Erscheinung einer scheinbar aus logischen Reflexionen entstehenden Handlungsweise der Tiere — *Reimarus* nennt sie Thaten der Erfindung, der List, des Witzes — löst sich also bei näherer Betrachtung in Vorstellungsthaten auf, deren Eigentümlichkeit wir nun hinlänglich kennen gelernt. Natürlich soll damit nicht gesagt sein, dass die erstaunlichen Thätigkeiten des Tieres, welche *Reimarus* als listige oder witzige Thätigkeiten bestimmt, schon nach allen Seiten hin erklärt und verstanden seien; vielmehr sind diese späterhin, wenn wir die tierischen Kunstthätigkeiten in ihrem inneren Wesensgrunde darlegen werden, noch einer eingehenden Untersuchung zu unterstellen. Es steht aber, soweit eben Erkenntnisacte als unerlässliche Voraussetzung derselben erfordert werden, bis jetzt soviel fest, dass eine Annahme logischer Denkoperationen der Tiere keineswegs erfordert ist.

Mit der Darstellung dieser letzten Erörterungen des *Reimarus* glauben wir, im wesentlichen diejenigen Gedanken nachgedacht und zur Vorlage gebracht zu haben, welche der Autor im Interesse einer allseitigen Würdigung des Wesens und der Tragweite des tierischen Erkenntnislebens entwickelt hat.

Für *Reimarus* steht es fest, dass das Tier lediglich ein sinnliches Erkenntnisleben entfaltet und dass man durchaus im stande ist, alle Thätigkeiten des Tieres, welche ein Erkennen desselben voraussetzen, auf diese Weise zu erklären. Hat es hin und wieder den Anschein, als ob die Tiere auf grund vernünftiger Reflexion handelten, so bleibt es eben bloss bei dem Schein, d. h. dem blossen Aehnlichkeitsverhältnis zwischen sinnlichen und vernünftigen Erkenntnisthaten. Es ist demnach ganz verfehlt, wenn man zwischen „den Seelenkräften und Verrichtungen

[1] T. T. I p. 123.

der Tiere und Menschen" nur einen graduellen Unterschied statuieren will, indem man den Tieren wenigstens „einen niedrigen Grad des Denkens, der Begriffe, Urteile und Schlüsse, des Verstandes und der Vernunft" zuschreibt.[1] Derartigen Anschauungen, wie sie zu *Reimarus'* Zeiten der bekannte Psychologe *Georg Friedrich Meier*[2] vertrat, liegt ein ganz irrtümliches Vorurteil zu grunde. Man glaubte aus der Thatsache, dass die Tiere das Gleiche bewirken, was bei den Menschen begriffliches Denken als hinreichende Ursache erfordert, auf die Vernunft des Tieres oder doch einen Grad derselben als gleichartige Ursache seiner Thätigkeiten schliessen zu dürfen. *Reimarus* gibt zu, dass eine Analogie zwischen dem Erkenntnisleben des Tieres und des Menschen besteht, aber auch nicht mehr. „Ich will gern zugestehen, sagt *Reimarus*, dass die Seelenkräfte und Vorstellungen der Tiere, in der Wirkung und dem Nutzen, eine Analogie oder entfernte Ähnlichkeit mit den unsrigen haben; das ist, die anderen Tiere richten gewissermassen durch ihre ganz undeutliche und verworrene Vorstellung eben dasselbe aus und erreichen dadurch denselben Zweck und Nutzen, welchen wir Menschen durch unser Denken, durch Begriffe, Urteile und Schlüsse, durch Witz, Verstand und Vernunft, ja sogar durch überlegte Wahl und Freiheit erhalten."[3] Allein, das ist der Gedanke des *Reimarus*, das Wesen beider Vorstellungsformen ist ein grundsätzlich ungleichartiges. Nun aber hat *Reimarus* einerseits den Beweis geführt, dass zwischen sinnlicher Erkenntnis und begrifflichem Denken ein substantieller Unterschied besteht, andererseits, dass dem Tiere bloss ein Erkenntnisvermögen im ersteren Sinne zuzugestehen ist; infolgedessen ist er berechtigt, zu behaupten, dass von einem Gradunterschied zwischen den Erkenntnisformen des Tieres und des Menschen schlechterdings nicht die Rede sein kann

[1] T. T. I p. 312 sq.

[2] In der Schrift „Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere" (Halle 1750. 5. Auflage § 32).

[3] T. T. I p. 107.

oder, was ganz genau das Gleiche ist, dass das Tier niemals die Schranke rein sinnlicher Erkenntnis zu überschreiten vermag.

§ 2. Das Gefühlsvermögen des Tieres.

Die Tierseele wirkt sich, wie wir bisher sahen, in Thätigkeiten aus, deren Eigenart als Erkenntnisacte die Besitznahme und innere Umgestaltung einer gegenständlichen Aussenwelt bedeutet. Allein weder damit noch mit den alsbald zu erörternden Strebethätigkeiten ist das innerliche Seelenleben des Tieres erschöpft, sondern es eignet der Tierseele noch ausserdem die eigentümliche Potenz einer rein immanenten, ihr innerstes Wesen durchdringenden und erregenden Thätigkeit. Die mannigfachen psychischen Zustände müssen naturgemäss das centrale Lebensprinzip in die verschiedenartigsten Affectionen oder Stimmungen versetzen, deren Eigentümlichkeit die psychologische Wissenschaft längst als Lust- oder Unlustgefühle bestimmt hat.

Das Gefühlsvermögen des Tieres bedeutet also die eigentümliche Potenz des inneren Lebensprinzips, auf gewisse Veranlassungen hin angenehme oder unangenehme Stimmungen auszulösen. *Reimarus* bestimmt das, was in dieser Weise die Psychologie als Gefühlszustände bezeichnet, als Innenempfindungen oder auch als Gefühle.[1]

Die Innenempfindung ist nach *Reimarus* „alle Empfindung von ihrer eigenen Natur, welche nicht durch den äusserlichen Eindruck in die Sinne entsteht. Dadurch fühlen sie nicht, wie in der äusserlichen Empfindung, andere Körper und deren Wirksamkeit auf den ihrigen, sondern erstlich ihren eigenen Körper und dessen Teile, Kräfte und Beschaffenheiten, hiernächst aber auch das Bemühen oder die Regungen ihrer Seele, so dass sie sich aus diesem inneren Gefühle ihrer Natur, jedoch nur auf eine ganz undeutliche Weise, wie es durch die blosse Empfindung geschehen kann, bewusst sind.“[2]

[1] T. T. I p. 376.
[2] T. T. I p. 376.



Nun könnte es den Anschein haben, dieses psychische Vermögen sei in seiner Entfaltung nur eine andere Form der tierischen Vorstellungsthätigkeit, deren Eigentümlichkeit darin besteht, dass sie sich ausschliesslich auf die Innenzustände des Tieres bezieht. Man könnte uns also einwenden, warum dieses psychische Vermögen nicht schon früher etwa als eigene Unterabteilung gelegentlich der Untersuchung der tierischen Vorstellungsthätigkeiten behandelt worden sei. Allein mit gutem Grunde bringen wir die „innere Empfindung" erst hier zur Darstellung. Denn bei *Reimarus* bedeutet sie keineswegs nur eine Vorstellung der Zustände des leiblichen Organismus sowie derjenigen der inneren Psyche, sondern mit der eben charakterisierten Innenempfindung stets aufs innigste verknüpft ist das seelische Lust- oder Unlustgefühl — das wechselnde Gestimmtsein der Psyche. Beim Tiere gibt es nach der eigentümlichen Anschauung des *Reimarus* keine formelle Innenempfindung, welche nicht zugleich mit Lust- oder Unlustempfindung unzertrennlich verknüpft sei. Dies betont *Reimarus* fortwährend.... „Wie alle Kräfte in einem Bemühen der Natur zur Wirksamkeit bestehen und durch gewisse Regeln bestimmt sind: so ist auch die Ausübung der Bewegungskräfte, nach diesen Regeln, der Natur gemäss, und stets bei einem empfindenden Wesen mit Lust verknüpft. Die Tiere fühlen also ihre Bewegungskräfte und den bequemen Gebrauch ihrer Gliedmassen mit einer Lust und einem Reize zu ihrer Ausübung. Ein geflügeltes Insect aus einem Wasserwurm, das sich eben aus seiner letzten Haut entwickelt und als ein neugeborenes Tier, in einer neuen Welt, einige Minuten lang auf die Abtrocknung und Steifigkeit seiner Gliedmassen gewartet hat, empfindet nun sogleich die innere Kraft seiner Flügel, und die Regungen seiner Natur zu deren Gebrauche; es fliegt in völliger Zuversicht und Fertigkeit in ein nie versuchtes Element."[1]

Aus dieser Äusserung des *Reimarus* dürfte wohl die Richtigkeit unserer Auffassung seiner Anschauung hinsicht-

[1] T. T. I p. 380 sq.

lich des eigentümlichen Wesens der Innenempfindung hervorgehen. —

Die psychischen Lust- und Unlustempfindungen, „die Gefühle," haben für die Entfaltung des tierischen Lebens die allergrösste Bedeutung. Während die innere Empfindung dem Menschen in erster Linie zur genauen Erkenntnis desjenigen dient, was das Innerste seiner Seele bewegt, erstreckt sich die innere Empfindung des Tieres mehr auf die leibliche Natur und deren Zustände. Der Mensch ist in der Lage, mit Hilfe seiner vorzüglicheren Seelenvermögen sein eigenes Dasein und Wesen sich zum Bewusstsein zu bringen,[1] d. h. zum Selbstbewusstsein und zur Selbsterkenntnis fortzuschreiten, wozu natürlich die inneren Gestimmtheiten der Seele wesentlich beitragen. „Wie aber die Natur der Tiere, sagt *Reimarus,* mit allen Fähigkeiten und Bemühungen, bloss in dem Sinnlichen und Körperlichen eingeschränkt ist: so ist dasjenige, was ihnen an Vernunft und Wissenschaft zum Selbsterkenntnisse mangelt, nicht allein durch einen genauer determinierten und vorbereiteten Mechanismus ihres Körpers und den Einfluss schärferer äusserlicher Sinne in denselben, sondern auch durch eine genauere innere Empfindung von ihrer körperlichen Natur und ihrem Zustande ersetzt."[2]

Die Innenempfindung, deren lebendige Wechselbeziehung zu den Vorstellungsthätigkeiten wir schon früher hervorgehoben, wird nun gerade durch die letzteren, welche *Reimarus* durchweg als Folge von Aussenempfindungen bestimmt, „aufgeweckt", „damit sie (sc. die Tiere) daran spüren, was mit ihrer Natur übereinstimme oder nicht."[3] So werden die Winterschläfer zunächst durch die äusseren Witterungsverhältnisse thatsächlich aufgeweckt; aber damit z. B. Raupen, Würmer, Schildkröten etc. etc. die sich selbst in die unterirdische Behausung vergraben hatten, nun wirklich aus ihren „Gefängnissen" zum Tages-

[1] T. T. I p. 379.
[2] T. T. I p. 380.
[3] T. T. I p. 381.

licht zurückkehren, muss die innere Empfindung ihrer Körperkräfte dazu gekommen sein.[1]

Die lebendige Wechselbeziehung zwischen Aussen- und Innenempfindungen hat man sich aber auch umgekehrt so zu denken, dass die Innenempfindung zuweilen als ein zeitliches prius erst mit der hinzugekommenen Aussenempfindung in Verbindung tritt. Wie z. B. der Mensch im kranken Zustande ein heftiges inneres Verlangen nach gewissen Speisen oder Getränken hat, und deren Genuss dann wirklich die Heilung zur Folge hat, so findet man oftmals, dass das kranke Tier, durch den Geruch z. B. einer seiner Innenempfindung entsprechenden Pflanze angenehm afficiert, darnach heftig verlangt und infolge des Genusses thatsächlich wieder genest. Es ist aber auch hier zu beachten, dass die Tiere der inneren Empfindung weit mehr vertrauen können als die Menschen, für welch' letztere sie oft sehr verhängnisvoll werden kann.[2]

Die innere Empfindung steht schliesslich in durchgängiger Wechselbeziehung zu dem weiten Gebiet der Sinneserfahrungen der Tiere. *Reimarus* hat hier, wenn er die inneren Gefühlszustände des Tieres als verknüpft mit den Sinneserfahrungen desselben hervorhebt, die merkwürdigen Thätigkeiten im Auge, welche das Tier auf Grund dieses komplizierten psychischen Prozesses auszuwirken vermag — die Handlungen der List, des Witzes, der Erfindung der Tiere. Wir können uns an dieser Stelle noch nicht mit der sehr wichtigen Frage beschäftigen, wie sich die Beziehungen zwischen inneren Gefühlszuständen und Sinneserfahrungen darstellen, da erst das Gebiet der Kunstthätigkeiten der Tiere betreten sein muss, um die hierher einschlägigen Anschauungen des *Reimarus* voll zu verstehen. Vorläufig aber dürften hinsichtlich des Gefühlsvermögens der Tiere diejenigen Gedanken des *Reimarus* herausgehoben sein, welche die Eigentümlichkeit dieses psychischen Vermögens selbst betreffen.

[1] T. T. I p. 381.
[2] T. T. I p. 381 sq.

Wir kommen nun zur Darstellung des dritten Grundvermögens der Tierpsyche — des tierischen Strebevermögens. —

§ 3. Das Strebevermögen des Tieres.

Die Tierseele wirkt sich nicht nur in Thätigkeiten aus, deren Veranlassung ihre fortwährende Abhängigkeit von einer äusserlichen Welt ist, sondern sie behauptet auch ihre Herrschaft gegenüber der äusseren Welt und zwar von innen nach aussen. Fortwährend in lebendiger Thätigkeit ist sie nicht nur erkennend und fühlend, sondern auch strebend nach aussen thätig. *Reimarus* bringt diese Erscheinung des tierischen Seelenlebens in ebenso klarer als allseitiger Weise zur Darstellung in der Ausführung dessen, was er als Willkürtriebe des Tieres bestimmt. Es ist aber zu beachten, dass *Reimarus* die Strebezustände des Tieres als solche nicht schlechterdings mit den Willkürthätigkeiten desselben identifiziert, sondern strebend oder treibend ist die Tierseele fortwährend; willkürlich thätig kann sie nur genannt werden hinsichtlich der Auswirkung derjenigen Triebhandlungen, welche sie selbst auf grund anderer und in lebendigster Wechselbeziehung zu anderen Seelenvermögen bethätigt.

Diese Anschauung des *Reimarus* zur Darstellung zu bringen, ist nun unsere nächste Aufgabe. Wir verfahren so, dass wir nach einer abschliessenden Untersuchung des Wesens, der Genesis und der Wechselbeziehung des Willkürtriebes zu anderen psychischen Thätigkeiten die verschiedenen Modificationen desselben in ihrer Bedeutung für das Tierleben herausstellen. —

Reimarus sieht sich aus gutem Grunde veranlasst, die Bedeutung dessen, was er mit „Willkürtrieb" des Tieres besagen will, klar zum Ausdruck zu bringen. Der Willkürtrieb des Tieres ist weder eine Thätigkeit auf grund vernünftiger Reflexion — also keine freie Willenshandlung —

noch ist er eine mechanische Kraftleistung, sondern „ein Bemühen der Seele, dasjenige, was nach ihrer Empfindung und Vorstellung Lust verspricht, durch gewisse Handlungen zu erhalten und, was mit Unlust droht, zu entfernen.“[1] Insoweit also ist es gestattet, von willkürlichen Handlungen der Tiere zu reden. Nach aussen hin stellen sie sich in bestimmten Bewegungsformen dar, deren Thatsächlichkeit und Eigenart oft den Schluss auf das Vorhandensein kleinster, nur mikroskopisch wahrnehmbarer Tierchen erlaubt. Versteht man unter „Willkürthätigkeiten“ nichts anderes als was *Reimarus* bis jetzt darunter verstanden wissen will, so ist es leicht ersichtlich, dass man in diesem Sinne auch von Willkürthätigkeiten des Menschen reden kann. Damit soll ja nichts anderes angedeutet sein, als „dass sie (sc. die Menschen) einen Trieb wozu haben, insofern die blosse Empfindung der Lust oder Unlust ein dringender Bewegungsgrund ist zu ihrem Wollen und zu ihren willkürlichen Handlungen. Die Empfindungen von Hunger und Durst geben einen Trieb zum Essen und Trinken . . . Die Kinder haben einen Trieb zum Sprechen und zum Gehen, Erwachsene einen Trieb etwa zum Singen, zur Poesie oder Malerei, wenn sie durch das Gefühl ihrer vorzüglichen Kräfte und durch die besondere Lust an der Ausübung ihrer Kräfte in dergleichen Dingen gereizt werden, diese Geschicklichkeit zu erhalten.“[2]

Wie entsteht nun eine willkürliche Handlung oder wie wird ein Willkürtrieb wirksam?

Bei Gelegenheit unserer Untersuchungen hinsichtlich der Genesis der tierischen Vorstellung, mussten wir die Bedeutung hervorheben, welche hiefür der Thätigkeit des tierischen Sinnesorganismus als dem vermittelnden Gliede zwischen äusserer Welt und innerer Seele zukommt. Um die Genesis der willkürlichen Strebethätigkeit des Tieres zu verstehen, haben wir unser Augenmerk nicht nur auf die eigentümlichen Funktionen des tierischen Sinnes-

[1] T. T. I p. 86; 131.
[2] T. T. I p. 131 sq.

organismus zu richten, sondern auf einen bereits kompleten psychophysischen Prozess. Diesen stellt die tierische Vorstellung dar. *Reimarus* betont mit aller Bestimmtheit, wie notwendig es ist, die Entfaltung des tierischen Willkürtriebes von der vorausgegangenen Vorstellungsthätigkeit abhängig zu denken. Je nachdem sich im Hinblick auf die Eigenart der physiologischen Qualität der Sinnesorgane bei den einzelnen Tierspezies im Inneren der Tierpsyche eine Vorstellung gebildet hat, wird im Tiere eine Triebregung entstehen, das so Vorgestellte entweder zu erstreben oder abzuwehren.[1] Allein offenbar wird die Vorstellung des Gegenstandes noch nicht ausreichen, damit eine willkürliche Triebregung sich überhaupt zeigt. Sondern hiezu ist noch die Mitwirkung einer anderen psychischen Thätigkeit erfordert, welche gewissermassen zwischen Vorstellung und Willkür des Tieres vermittelt. Diese Mittelstellung behauptet die Innenempfindung, das Gefühl des Tieres.[2]

Nach *Reimarus* haben wir uns die Genesis des Willkürtriebes also so zu denken, dass die Seele durch die Vorstellung eines Objectes innerlich angenehm oder unangenehm affiziert, Lust oder Unlustempfindungen auslöst und dann auf grund der letzteren in Thätigkeit tritt — entweder nach dem vorgestellten Objecte strebend oder sich dagegen sträubend. „Die Tiere, sagt uns *Reimarus*, brauchen also nichts weiter, als sich die Dinge nach dem Eindrucke der sinnlichen Lust oder Unlust undeutlich vorzustellen, so kennen sie schon ihr wahres Gutes und Böses; und daraus entsteht eine Neigung des Willens zu dem, was Lust erweckt oder verspricht oder eine Abneigung und ein Widerwillen gegen dasjenige, was Unlust erweckt und androhet; folglich ein Reiz, welcher den willkürlichen Trieb rege macht, dass er nun wirklich bemühet ist, das sinnlich Gute zu erhalten und das sinnlich Böse abzuwenden.“[3]

[1] T. T. I p. 132 sq.
[2] T. T. I p. 133.
[3] T. T. I p. 133.

Mit dieser Darstellung der Genesis des tierischen Willkürtriebes hat *Reimarus* zugleich wieder auf die hervorragende Bedeutung hingewiesen, welche die Entfaltung der dem Sinnesleben des Tieres dienenden psychischen Vermögen für die Gesammtheit seiner Thätigkeiten behauptet.

Wir vermochten die Anschauung des *Reimarus* hinsichtlich der Genesis des tierischen Willkürtriebes nicht anders darzustellen, als dass wir schon bei dieser Gelegenheit auf das Ineinandergreifen verschiedener psychischer Prozesse hinwiesen. Allein die einfachen Vorstellungs- und Gefühlszustände reichen noch nicht aus, um die ganze Tragweite der tierischen Willkürthätigkeiten zu begreifen. Auch die dem Tiere zukommenden sinnlichen Gedächtnis- oder unwillkürlichen Erinnerungsthätigkeiten behaupten einen hervorragenden Einfluss auf die Auswirkung seiner Willkürhandlungen. Erinnern wir uns nur an die bereits erwähnten Beispiele vom Pferd, das begreiflicher Weise in die alte Rast- und Ruhestätte einzukehren wünscht, vom Hunde, der vor dem ominösen Stock sich verkriecht. Unbedenklich wird man alle diese Thätigkeiten als Willkürthätigkeiten bestimmen, da alle Bedingungen gegeben sind, welche deren Entfaltung erfordert. Allein *Reimarus* behauptet, dass gerade die letztere Form von Willkürhandlungen d. h. solche, welche auf grund von Erinnerungsthätigkeiten ausgewirkt werden, Veranlassung zu ganz irrtümlichen Deutungen ihres Wesens geben.[1] — Wir sehen nun, wie genau *Reimarus* die hier vorliegenden, allerdings verwickelteren psychischen Prozesse zu analysieren versteht, um bei der Erklärung der vorliegenden, kompleten Handlungen nicht fehl zu greifen. Er betont mit allem Nachdruck, „dass zuweilen verschiedene oder wohl widerstreitende Eindrücke und Vorstellungen, es sei gegenwärtiger oder vergangener Dinge, zu einer Zeit bei den Tieren entstehen und wirksam werden wollen. Da sie nun doch nur eines zur Zeit thun können und wirklich thun: so hat ihr willkürliches Thun das Ansehen einer freien

[1] T. T. I p. 134.

Wahl aus zwoen möglichen Handlungen."[1] Allein dem ist, wie uns *Reimarus* sofort erklärt, keineswegs so. Vielmehr hat auch hier wieder die Willkürthätigkeit des Tieres nichts als eine Analogie, „eine entfernte Ähnlichkeit", mit einer förmlichen Willenshandlung. Beim Tiere gibt einfach der stärkere sinnliche Reiz „dem wankenden Triebe"[2] den Ausschlag. *Reimarus* erläutert die Sache sofort durch ein einfaches, dem täglichen Tierleben entnommenes Beispiel. „Ein Hund, sagt er, der für sich allein läuft, kommt an einen Scheideweg. Er stutzet erstlich; aber endlich entschliesst er sich, den Weg zur Rechten zu nehmen. Hat er denn deutlich vorgestellte Merkmale an dem Wege, dass er etwa gedenkt, dieser Weg führt nach Osten, jener nach Westen? Nun liegt der Ort, wo du hin willst, gegen Osten. Also musst du diesen Weg gehen und nicht jenen. Oder erinnert er sich durch die längere Betrachtung der umstehenden Bäume und Felder, dass er eben diesen Weg vor etlichen Tagen oder vielleicht Jahren zu dem Orte gegangen sei? Nein: die längere Vorstellung eines vorhin betretenen Weges wird allmählich von selbst lebhafter und klarer; folglich überwiegt sie die gegenseitige Vorstellung und macht den Ausschlag."[3] Man kann auch oftmals beobachten, dass z. B. ein Hund, der seinem Herrn voraus gelaufen, am Scheideweg angekommen, plötzlich stutzt und nach seinem Herrn zurückschaut, um zu warten, welchen Weg der Herr einschlagen wird, nachdem der Eigensinn des Tieres es vormals vom Wege seines Herrn abgebracht. Ist es nun, um diese scheinbar sehr kluge und verständige Handlungsweise des Tieres zu erklären, gefordert, bei ihm selbst vernünftiges Abwägen vorauszusetzen? *Reimarus* verwehrt dies mit aller Entschiedenheit. Er fragt einfach: „Kann denn der Hund zählen? Hat er einen Begriff von dem Wege, von der Möglichkeit, von dem Gehen, von dem Warten? Kann er diese Begriffe in seiner Vorstellung zu-

[1] T. T. I p. 134.
[2] T. T. I p. 134.
[3] T. T. I p. 135.

sammenreimen und eines aus dem anderen schliessen? Gar nicht; sondern eine bloss verwirrte Vorstellung ähnlicher Fälle[1] bringt ihn auf die Entschliessung."[2] —

Genau in der gleichen Weise sind auch die sogenannten actiones mixtae, „die halb-willkürlichen" Handlungen des Tieres, zu interpretieren. Es wird aus Not oder Furcht oftmals das mit Widerwillen verrichten, was ihm unter anderen Umständen zu thun gewiss gar nicht eingefallen wäre. „Wenn man — dies sehr instructive Beispiel führt uns *Reimarus* vor — dem Hunde mit Bedrohung ein Stück Brot auf die Schnauze legt: so frisst er es nicht eher, als bis man ihm ein gewisses Zeichen gibt. Er hemmet also seine ‚sinnliche Begierde durch die sinnliche Furcht der Schläge." [3]

Hiemit haben wir Wesen und Genesis der Willkürthätigkeiten sowie die Wechselbeziehung der letzteren zu anderen psychischen Thätigkeiten gekennzeichnet. Nun obliegt es uns, die verschiedenen Modificationen des tierischen Willkürtriebes zur Kenntnis zu bringen. Nach *Reimarus* gliedern sich die Willkürtriebe:

1. in natürliche Triebe,
2. in abartende Triebe.[4]

Unter der ersten Form von Willkürtrieben versteht *Reimarus* solche, „welche vermöge der Natur und des Wesens jeder Tierart, von selbst in der vollen Freiheit der Tiere, stets auf einerlei Weise wirksam sind."[5]

Die abartenden Willkürtriebe weichen unter gewissen Umständen von der ursprünglichen Art ihrer Entfaltung so weit ab, dass sie oft bis zur totalen Unwirksamkeit herabgedrückt werden. Allein es ist zu beachten, dass niemals eine Alteration der Willkürtriebe über die Grenze der natürlichen Vermögen hinausgeht.[6]

[1] Vgl. oben p. 91.
[2] T. T. I p. 135.
[3] T. T. I p. 135.
[4] T. T. I p. 136.
[5] ibid.
[6] ibid.

Als Ursachen der mannigfachen Abweichungen des tierischen Willkürtriebes von seiner natürlichen oder ursprünglichen Entfaltung bestimmt *Reimarus* die Dressur von Seiten des Menschen im Interesse einer rationellen Ausnützung der Tierkraft (z. B. bei Kamelen, Renntieren, Pferden, Eseln, Rindern, Ziegen, Schafen u. s. w.) Diese Tiere mögen einstmals alle im wilden Zustande gelebt haben, die meisten von ihnen, welche jetzt als Hanstiere verwendet werden, findet man noch in der Wildheit. Indem nun der Mensch den natürlichen Bedürfnissen dieser Tiere gewissermassen zuvorkommt, so hat der natürliche Trieb selbstredend nicht den inneren Drang wie in der Freiheit oder — besser gesagt — in der Wildheit. Die Tiere sind im domestizierten Zustande gleichsam der Sorge für ihr Leben enthoben; während sie draussen in der Freiheit sich den natürlichen Lebensbedingungen anzupassen hatten und durchweg adäquate Thätigkeiten verrichteten, handeln sie nun im gezähmten Zustande vielfach ganz anders. Daraus ist aber auch sofort ersichtlich, mit welch geringer Sicherheit man aus dem Benehmen gezähmter Tiere auf die ursprünglichen, natürlichen Thätigkeiten schliessen kann.[1] Oftmals, sagt *Reimarus*, zwingt man ja geradezu die Tiere, von der Entfaltung ihrer natürlichen Triebe abzuweichen. Denken wir z. B. an die Raffiniertheit, welche nur im Interesse der Hervorbringung möglichst zahlreicher Spielarten aufgeboten wird. Während sich doch die Tiere aller Arten im freien Zustande nnr innerhalb der Spezies paaren, werden in der Gefangenschaft der natürliche Geschlechtstrieb und die natürliche Geschlechtslust so ausgenützt, dass Individuen verschiedener Arten sich miteinander paaren. Oder nehmen wir ein anderes Beispiel: Der natürliche Trieb der Vögel reizt sie, spezifische Lante oder Gesänge hervorzubringen — in der Gefangenschaft nun kann man manche Vogelarten nicht nur dazu abrichten, dass sie sich an ganz merkwürdige neue Gesänge oder Laute gewöhnen, sondern sogar zum

[1] T. T. I p. 137 sq.

sogen. Sprechen. *Reimarus* sagt: „Alle von Menschen beigebrachten Künste gehören hierher, welche die Tiere aus Hunger oder Furcht der Schläge in ihren jetzigen Umständen zu machen getrieben werden, weil der Mensch diese tierischen Reizungen mit ihren natürlichen Trieben zu verknüpfen und diese dadurch nach seinen Absichten zu lenken gewusst hat. Solche Abrichtung ist also als eine Frucht menschlicher Erfindung und Kunst anzusehen, welche gleichsam auf den wilden Stamm der tierischen Triebe gepfropft ist, und nicht sowohl den Tieren, als den Menschen, zu statten kommt." [1]

Die rein natürlichen Triebe des Tieres erfordern wieder eine Unterscheidung in:

a) Den allgemeinen Grundtrieb der Selbstliebe,

b) Die besonderen Triebe.[2]

Der allgemeine Grundtrieb der Selbstliebe, ist nach *Reimarus* als „die Quelle aller besonderen Triebe des Tieres mit dem Begriff des letzteren sofort gegeben; denn das Tier ist ein lebendiges Wesen, das im organischen Körper ein psychisches Erkenntnis- und Gefühlsleben entfaltet. Da nun eine lebensfrische Entfaltung der tierischen Natur durchaus von diesen äusseren und inneren Bedingungen, d. h. eben von einer lebendigen Wechseldurchdringung der somatischen und psychischen Thätigkeiten abhängt, so muss das Tier von Natur durchaus bestrebt sein, diesen Lebenserfordernissen zu entsprechen, d. h. sein eigenes Leben zu lieben. Nachdem wir bereits vorher die Eigenart der einzelnen psychischen Vermögen und Zustände sowie die Wechselbeziehungen derselben hinreichend characterisiert haben, vermögen wir das zu verstehen, was *Reimarus* als letzte Begründung der absoluten Notwendigkeit der tierischen Selbstliebe hier anführt: Es muss „alles, was ein empfindliches Leben hat, eine Liebe zu sich selbst tragen und alle willkürlichen

[1] T. T. I p. 137 sq.
[2] T. T. I p. 138.

Handlungen aus diesem Grundtriebe unternehmen."[1] Gerade auf das empfindliche Leben legt hier *Reimarus* das Hauptgewicht; offenbar hat er dabei die Gefühlszustände des Tieres im Auge, welche eben das Innerste der Tierpsyche nach den jeweils verschiedenen Sinneseindrücken verschiedenartig durchdringen.

Mit Recht behauptet *Reimarus*: Es gibt kein „empfindliches Leben," das gegen sich selbst gleichgiltig wäre.[2] Zwar vermag das Tier eine relative oder — besser — scheinbare Indifferenz dem gegenüber zu behaupten, was es nur äusserlich affiziert, sobald aber die einzelnen Sinnesaffectionen das Tier so in Anspruch nehmen, dass es einer Stellungnahme zu denselben schlechterdings sich nicht entschlagen kann, wird die innere psychische Gestimmtheit ausgelöst d. h. das jeweilige Lust oder Unlustgefühl — und da hat alle Gleichgültigkeit des Tieres ein Ende! Die Notwendigkeit und damit zugleich die Bedeutung des tierischen Grundtriebes der Selbstliebe ist also ausser Zweifel zu stellen!

Das erkannten mit grosser Einsicht schon alte Tierpsychologen, insbesondere diejenigen der stoischen Schule. Indem nun *Reimarus* an dieser Stelle einen kurzen Blick auf die eigentümlichen Anschauungen der stoischen Schule hinsichtlich des Grundtriebes der tierischen Selbstliebe wirft, verrät er sein glückliches Geschick, wertvolle Gedanken alter Denker für die Beleuchtung einer actuellen Frage zu verwerten.

Die alten Stoiker,[3] sagt uns *Reimarus*, betonten mit allem Recht Wesen und Notwendigkeit der tierischen Selbstliebe. Sie verstanden unter Selbstliebe die πρώτη ὁρμή, oder πρῶτον οἰκεῖον, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν — den ersten Trieb, die erste Eigenschaft, die erste natürliche Regung — ähnlich wie *Cicero* die Selbstliebe mit primus impetus, conatus, appetitus, prima naturalia, principia

[1] T. T. I p. 139.
[2] T. T. I p. 139.
[3] T. T. I p. 140.

naturalia bestimmte. Allein trotz der scharfen Betonung der unbedingten Notwendigkeit des tierischen Grundtriebes der Selbstliebe übersah die stoische Schule eine im Wesen der Selbstliebe eingeschlossene Eigentümlichkeit, welche *Reimarus* als Liebe zu den Nachkommen bestimmt.[1] Die Stoa, sagt uns *Reimarus,* ging in der den Prinzipien ihrer Weltanschauung freilich durchaus entsprechenden, scharfen Betonung des tierischen Grundtriebes der Selbstliebe viel zu weit, so dass sie einseitig und infolge dessen ausser stand gesetzt wurde, die ganz auffallende Fürsorge der Tiere für die Nachkommen verständlich zu machen. Es scheint ja freilich so, als ob in dem Trieb zur natürlichen Selbstliebe die Liebe zu den Jungen noch nicht eingeschlossen sei; denn die jeweiligen nach Sinnesaffectionen ausgelösten inneren Gestimmtheiten der Tierpsyche bedeuten zunächst nur Motive für die energische Erhaltung und Entfaltung des individuellen Lebens. Man sollte eher meinen, dass z. B. die weiblichen Individuen froh wären, der Eier oder des Embryos „als eines Unflates" endlich los geworden zu sein, nachdem sie die Beschwerden der Schwangerschaft lästig genug empfunden hatten.[2] Man versuchte ja auch, die Liebe der Tiere zu den Jungen so zu erklären, dass durch den Weggang der Muttermilch den weiblichen Individuen eine Erleichterung verschafft würde. Allein da erhebt sich sofort die Frage: Wie steht es denn dann mit den Tieren, welche gar keine lebendigen Jungen sondern Eier zur Welt bringen, welche sie erst mit vieler Mühe und unter mancherlei Gefahren ausbrüten müssen? Die Eier selbst gleichen auch keineswegs lebendigen Wesen, so dass man etwa sagen könnte, die äussere Gestalt „reizt" die Liebe der Alten an. „Dazu, sagt *Reimarus,* sind die Eier nocht nicht sichtbar, wenn schon die Vögel emsig sind, weiche und geräumige Nester an einem sicheren Orte für sie anzulegen; und wenn die Insecten ein solches Element oder ein solches

[1] T. T. I p. 142.
[2] T. T. p. 143.

Tier und solche Pflanzen suchen, wo die künftige Brut Nahrung finden kann. . . . . Dann aber geht erst bei den Vögeln die rechte Mühe und Beschwerde an im unablässigen Brüten.[1]" Kurzum es ist die thätige Fürsorge der Tiere für die Nachkommen eine höchst merkwürdige Erscheinung. Sie selbst aber vermag nur in dem Grundtrieb der Selbstliebe eine hinreichende Erklärung zu finden. Aber wie?

Eine erschöpfende Beantwortung dieser Frage an dieser Stelle zu geben, ist noch nicht möglich. Denn ein volles Verständnis dessen, wie der eigenartige Trieb der Liebe zu den Jungen in dem Grundtrieb der natürlichen Selbstliebe eingeschlossen und notwendig mit ihm gegeben ist, erfordert das Verständnis derjenigen Anschauungen des *Reimarus,* welche er im Interesse einer allseitigen Würdigung des tierischen Kunsttriebes vertritt und begründet. Einstweilen können wir nur die Richtung, nach welcher die Lösung ausfallen wird, andeuten. *Reimarus* meint, die erstaunliche Liebe der Tiere zu den Nachkommen sei aus der tierischen Selbstliebe so herzuleiten, dass man sich die inneren Triebe, welche auf die Fürsorge der Eltern sich erstrecken, in eigenartiger Weise determiniert denkt, und dass die Tiere selbst diese Determination der eigenen psychischen Triebe als Lustgefühle innerlich empfinden.[2] Wir sehen hier, dass *Reimarus* sich durchaus konsequent bleibt. Oben bemerkten wir, dass *Reimarus* die Innenempfindung jederzeit als mit Lust- und Unlustgefühlen verknüpft denkt; im vorliegenden Falle müssen die Tiere innerlich die Determination ihrer eigenen Natur wahrnehmen, und zwar als eigenste Lustgefühle empfinden, so dass sie nun bestrebt sind, Thätigkeiten auszuwirken, welche einerseits als liebevolle Fürsorge für die Nachkommenschaft sich darstellen, andererseits für die Eltern selbst durchweg angenehm bleiben.[3] Hiemit haben wir die Lö-

[1] T. T. p. 143 u. 144.
[2] T. T. I p. 145.
[3] T. T. I p. 145.

sung der actuellen Schwierigkeit einstweilen angedeutet; alles Weitere hinsichtlich dieses sehr wichtigen Problems des Tierlebens wird bei Gelegenheit der Besprechung der tierischen Kunsttriebe zur Behandlung kommen.

Wir haben nun noch die Unterschiede kennen zu lernen, welche die besonderen Willkürtriebe des Tieres betreffen: Diese stellen sich bei *Reimarus* als Affectentriebe und als Kunsttriebe dar.[1]

Bevor wir uns die Bedeutung klar machen, welche die Entfaltung des Affectentriebes für das tierische Leben hat, haben wir kurz das Wesen des Affectes selbst näher zu bestimmen. Der Affect ist nach *Reimarus* eine heftige, sinnliche Neigung oder Abneigung.[2] *Reimarus* bezeichnet also den Affect als eine besondere Bestimmtheit des tierischen Strebevermögens. Denn wie wir bereits sahen, bedeutet die Neigung oder Abneigung nur eine Besonderheit des tierischen Strebevermögens. Der Affect ist hienach bei *Reimarus* keine Modification des tierischen Gefühls; denn *Reimarus* bemerkt späterhin ausdrücklich, dass das Tier erst durch starke sinnliche Lust- oder Unlustgefühle zum Affect getrieben werde. Das Gefühl ist also reale Voraussetzung für die Auslösung der Affecte. —

Die Wirklichkeit der Affectentriebe beim Tiere steht ausser Zweifel. Ist der Affect seinem innersten Wesen nach eine starke sinnliche Neigung oder Abneigung, so sind beim Tiere die thatsächlichen Erscheinungen von Begierde, Abscheu, Furcht, Hoffnung, Freude, Angst, Liebe, Hass, Eifersucht, Zorn, Rache als Affecte zu bestimmen.[3] Zu beachten ist aber, dass innerhalb der einzelnen Tierarten ein grosser Unterschied hinsichtlich der Auswirkung von Affectentrieben besteht. Die stärksten Affecte offenbaren sich aber bei allen Tierarten im Geschlechts- und Nahrungstrieb.[4]

---

[1] T. T. I p. 147. — [2] T. T. I p. 147. — [3] T. T. I p. 148 sq. — [4] T. T. I p. 148.

Wenn wir die hervorragende Bedeutung des Affectes, welche *Reimarus* demselben für das Tierleben zumisst, kennen lernen wollen, so müssen wir uns das ins Bewusstsein zurückrufen, was wir bereits früher über die Bedeutung der psychischen Gefühle gesagt haben. Denn diese sind ja die realen Voraussetzungen der Affecte. Wir sagten, dass die inneren Gestimmtheiten der Tierseele die untrüglichen Regulative und Normative der tierischen Lebensentfaltung bedeuten. Darauf verwiesen wir abermals gelegentlich unserer Untersuchungen des Grundtriebes der tierischen Selbstliebe. Wenn nun die seelischen Gefühle eine so eminente Bedeutung für die Selbstentfaltung des tierischen Wesens beanspruchen und durchweg in der lebendigsten Wechselbeziehung zu allen anderen psychischen Vermögen, also auch zum tierischen Strebevermögen stehen, so ist leicht ersichtlich, dass die tierischen Strebethätigkeiten bis zum Ausbruch eines Affectes gesteigert werden, wenn eben die inneren Lust- und Unlustempfindungen selbst eine graduelle Steigerung erfahren haben. Das letztere aber wird höchst wahrscheinlich immer dann eintreten, wenn das Tier irgendwie veranlasst ist, im Interesse seiner Selbstentfaltung an sein Strebevermögen höhere Anforderungen zu stellen. *Reimarus* sagt: „Und warum sollten sie denn (sc. die Tiere) in ihrer Neigung oder Abneigung bis zum Affecte heftig werden und bald in diesen bald in jenen Affect ausbrechen, wenn sie nicht von einer stärkeren sinnlichen Lust oder Unlust einer gewissen Art getrieben würden, zur Erlangung eines grösseren Guten, und zur Abwendung eines grösseren Bösen, desto mehr Kräfte anzuwenden?"[1]

Die Stoa fehlte daher weit, wenn sie aus übertriebener Neigung zu ihrem Erklärungsversuch die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten aus dem uneigennützigen Trieb, das Dienliche nur um seiner selbst willen anzustreben, begreiflich machen wollte.[2] Aus dem Tiere lässt sich einmal kein

[1] T. T. I p. 152.
[2] T. T. I p. 150.

stoischer Weltweiser machen, meint *Reimarus*. Es ist auch keineswegs zu befürchten, dass sich aus der Behauptung der hervorragenden Bedeutung, welche die Auswirkung der tierischen Affectentriebe für das tierische Leben hat, eine bedenkliche Konsequenz für die Moral ergebe. Die starke sinnliche Lust und mithin der Affect, der aus ihr entspringt, hat wohl auch für das menschliche Leben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Allein daraus, dass man den Affect hauptsächlich im Interesse einer vernünftigen Würdigung des Tierlebens hervorhebt, folgt doch nichts Verderbliches für die Moral, wie die Stoa glaubte.[1] Freilich ist es nicht gestattet, dass man die tierischen Affecte schlechterdings auf menschliche Verhätnisse überträgt, wie dies der Göttinger Professor *Schmauss* gethan hat,[2] sondern es ist sehr wohl zu beachten, dass im Gegensatz zum tierischen, das menschliche Sinnesleben eben auch unter der Herrschaft der Vernunft steht.[3] —

Die andere Form der besonderen Willkürtriebe des Tieres umfasst die Kunsttriebe, die wir bei der Wichtigkeit, die ihnen *Reimarus* beilegt, in einem eigenen Abschnitte abhandeln.

4. Kapitel.

Die Kunsttriebe des Tieres.

§ 1. Allgemeine Erörterungen.

Die bisher gewürdigten Vorzüge des Tieres hinsichtlich der Entfaltung seines Sinnenlebens sind für das Verständnis einer reichen Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeiten dermassen

[1] T. T. I p. 150 sq.

[2] T. T. I p. 154 sq. *Joh. Jac. Schmauss* war Professor der Rechts- und Staatsphilosophie in Göttingen. 1754 erschien sein Werk „Neues Systema des Rechts der Natur." Der 1. Teil des Werkes enthält eine „Historie des Rechts der Natur," und ist von besonderem Werte für die Zeit vor *Grotius (Machiavelli, Th. Morus, Gentilis)*. Vgl. *Überweg-Heinze*, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie 8. Auflage p. 54.

[3] T. T. I p. 157 sq.

bedeutungsvoll, dass es *Reimarus* als ebenso unberechtigt wie überflüssig bezeichnet, nach höheren psychischen Potenzen als der hinreichenden Ursache dieser Thätigkeiten sich umzusehen. *Reimarus* betonte mit allem Nachdruck die eminente Bedeutung, welche die Entfaltung des Sinnenlebens für die Auswirkung der Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten beansprucht, und bestimmte so die sinnlichen Vorzüge des Tieres unbedenklich als ein notwendiges Surrogat der höheren psychischen Vermögen.

Beachtet man nach *Reimarus* hauptsächlich die lebendige Wechselbeziehung zwischen den einzelnen psychischen Zuständen hinsichtlich der Auslösung von Sinnesthätigkeiten, so ist es vollends klar, dass eine allseitige Würdigung des tierischen Sinnenlebens die wertvollsten Gesichtspunkte für das Verständnis des Tierlebens darbietet. —

Allein man darf doch nicht übersehen, dass die Thatsache der sinnlichen Vorzüge noch sehr wichtige Momente in den tierischen Handlungen unerklärt lässt. Es harrt bis jetzt noch die sich unwillkürlich aufdrängende Frage der Erledigung: Wie kommen denn eigentlich die Tiere dazu, in den einzelnen Fällen und Momenten ihrer Lebensthätigkeiten durchweg mit einer ganz erstaunlichen Sicherheit, Art und Mittel, Fertigkeit und Geschicklichkeit, zu besitzen und zu verwerten, um stets erfolgreich zu wirken? Wie ist es zu erklären, dass trotz der Mannigfaltigkeit der Lebensbedürfnisse, welche numerisch ebenso zahlreich sind, als sich Tierarten unterscheiden lassen, den Individuen keiner Tierspezies die jeweilige meisterliche Geschicklichkeit in der Auswirkung ihrer Lebensthätigkeiten mangelt? Es ist ja etwas „anderes, sagt *Reimarus,* an dem sinnlichen Reize erkennen, dass etwas gut ist und also darnach Verlangen tragen, ein anderes, die Mittel und Art wissen, wie man dazu gelangen könne, um selbige mit Fertigkeit ins Werk zu setzen. Es ist ein anderes, das Böse an der empfundenen Unlust merken und verabscheuen, ein anderes aber, die Geschicklichkeit haben, das Böse zu vermeiden und abzukehren. Zwischen beiden ist eine grosse Kluft be-

festigt.[1]" Nun aber ist es eine Erfahrungsthatsache, dass das Tierleben eine Fülle der merkwürdigsten Thätigkeiten aufweist, deren Entfaltung die ganz erstaunliche Fertigkeit darstellt, in allen Lebenslagen gerade das ins Werk zu setzen, was die Selbstentfaltung und Naturentwickelung der einzelnen Individuen erfordert. Und zwar ist gerade der Umstand höchst auffallend, dass die Tiere diese merkwürdige Geschicklichkeit aufweisen, bevor sie noch irgendwelche Erfahrungen hinsichtlich dessen, was sie momentan zu bethätigen im Begriffe stehen, gemacht haben, dass sie zum Teile von Geburt an oder doch gleich das erstemal in ihrem Leben mit meisterlicher Fertigkeit die zweckmässigsten Thätigkeiten verrichten. Einige Beispiele aus dem Tierleben sollen dies einstweilen darthun!

Da ist die Motte, ein unscheinbares Insect! Nackt tritt sie aus ihrem Ei in die Welt! Merkwürdiger Weise sehen wir sie sofort in eifrigster Thätigkeit, sich gegen die Einflüsse der Witterung ein kunstvolles Kleidchen zu weben, welches ganz ihren bescheidenen Bedürfnissen entspricht. Die Mutter des kleinen Tieres hat aber schon bestens vorgesorgt, dass es ihm am rechten Ort nicht an Material für die Verfertigung seines Erstlingsmeisterwerkes fehlt. Ohne irgend welche Erfahrung also verfertigt sich die Motte in höchst zweckmässiger, kunstvoller Weise ihre notwendige Bekleidung. — Oder sehen wir dem jungen Ameisenlöwen etwas zu! Kaum geboren und nur mit grosser Mühe sich im Sande fortbewegend verfertigt sich das Tier rücklings im Sande einen hohlen Trichter, um darin die zufällig hineingeratenden Ameisen zu erwarten, welche das Tier mit einem Sandregen beschüttet und in der Weise ihrer habhaft wird. — Motte, Ameisenlöwe oder auch die Spinne wirken also die zweckmässigsten Thätigkeiten hinsichtlich dessen, was ihre Lebensbedürfnisse erfordern, mit meisterlicher Geschicklichkeit sofort nach der Geburt aus.[2]

Es ist klar, dass in solcherlei auffallenden Thätigkeiten

[1] T. T. I p. 161 u. 162.
[2] T. T. I p. 163 sq.

der Tiere, deren wir späterhin noch eine reiche Anzahl kennen lernen werden, „nicht bloss, wie *Reimarus* sagt, ein unbestimmtes Bemühen zur Erlangung der Bedürfnisse und Selbsterhaltung, sondern eine besondere Geschicklichkeit in Anwendung der dienlichsten Mittel zu dem Verlangten" gelegen ist.[1] *Reimarus* meint, ohne dergleichen erbliche Kunstfertigkeiten würden die Tiere mit all ihrer natürlichen Selbstliebe und mit allen ihren natürlichen Sinnesvorzügen weder das individuelle Leben erhalten noch den Bestand des Formenkreises, welchem das einzelne Tier angehört, die Art, sicher stellen können.[2]

Derartige merkwürdige Erscheinungen aus dem Tierleben veranlassen *Reimarus,* zur allseitigen Erklärung desselben ganz besondere Kunsttriebe den Tieren zuzuschreiben. *Reimarus* wird bei der Annahme der Kunsttriebe von der Erwägung beherrscht, dass die Tiere von Natur aus eine unendliche Mannigfaltigkeit der objectiv kunstvollsten und zweckmässigsten Thätigkeiten verrichten, welche man als wirkliche Meisterstücke bestimmen muss.[3]

Was versteht nun aber *Reimarus* unter Kunsttrieb als dem eigenartigen Realprinzip der Kunstthätigkeiten?

Kunst ist nach *Reimarus* die „regelmässige Fertigkeit in willkürlichen Handlungen, die zu einem gewissen Zwecke führen und doch vielfältige Abweichungen leiden." Da es nun Thatsache ist, dass die Tiere von Natur aus gerade in ihren Willkürhandlungen die objectiv zweckmässigsten Thätigkeiten auswirken, bei denen doch gewiss mannigfache „Abweichungen" denkbar wären, so besitzen die Tiere zunächst einmal erbliche oder angeborene Künste.[4]

Andererseits offenbart das Tier von Natur aus ein Triebleben, d. h. natürliche Bestrebungen zur Selbstentfaltung.[5]

---

[1] T. T. I p. 165.
[2] ibid.
[3] T. T. I p. 165 sq. cf. N. R. p. 279 sq.
[4] T. T. I p. 168.
[5] T. T. I p. 168. cf. p. 86.

Steht dieses fest, dann muss man konsequentermassen den Tieren auch Kunsttriebe zuschreiben, „welche sie geschickt machen, die besonderen Mittel zu ihrer und ihres Geschlechtes Erhaltnng und Wohlfahrt mit einer regelmässigen Fertigkeit anzuwenden.“ [1]

Als verfehlt bezeichnet es *Reimarus*, wenn man auf grund der Erwägung, dass die Menschen grösstenteils erworbene Fertigkeiten oder Künste besitzen, mit dem wesentlichen Begriff der Kunst das subjective Moment einer durch fleissige Übung erworbenen Geschicklichkeit verknüpft. Pflanze und Tierkörper wären hiernach keine Kunstproducte mehr, denn sie sind nicht durch fleissiges Arbeiten und Scharfsinn enstanden, sondern eben von Natur aus schon objectiv vorliegende Kunstwerke. Selbst wenn die Menschen, was thatsächlich aber nicht der Fall ist, nur erworbene Kunstfertigkeiten besitzen würden, so folgte daraus mit nichten, dass es keine angeborenen geben könne.[2]

Seinem wesentlichen Begriff nach bedeutet also bei *Reimarus* der tierische Kunsttrieb das Bemühen, gewisse objectiv höchst zweckmässige Thätigkeiten von Natur aus mit einer meisterlichen Gewandtheit auszuwirken.[3] Man hat keinen Grund, den Begriff „Kunsttrieb“ als einen „leeren Ton,“ als ein nichts bedeutendes Wort, zu brandmarken. Vielmehr, so betont es *Reimarus*, verlangt die empirische Thatsache des künstlerischen Schaffens der Tiere dessen Annahme.[4]

Bevor aber eine allseitige und restlose Erklärung dieser bisher besprochenen, eigentümlichen Erscheinungen des Tierlebens und damit eine formelle des tierischen Kunsttriebes als des Realprinzips der tierischen Kunsthandlungen gegeben zu werden vermag, sind die empirischen Thatsachen, in denen sich die Kunsttriebe darstellen, selbst in eingehender Weise zu würdigen.[5] Bisher hat *Reimarus* nur **Behauptungen** hinsichtlich der Kunstthätigkeiten der Tiere aufgestellt. Er wird uns nun den Nachweis zu er-

[1] T. T. I p. 168. — [2] T. T. I p. 168 sq. — [3] ibid. — [4] T. T. I p. 169. — [5] T. T. I p. 171 sq.

bringen haben, dass die Tiere ausnahmslos Kunstthätigkeiten und zwar von Natur aus mit meisterlicher Fertigkeit auswirken. Gelingt es *Reimarus*, aus dem Tierleben heraus entsprechendes Thatsachenmaterial zu sammeln, dann wird auch seine Forderung von jeweils adäquaten, formalen Kunsttrieben als den inneren Prinzipien dieser Thätigkeiten berechtigt sein. Allein auch mit dem Nachweis der Thatsächlichkeit des tierischen Kunsttriebes ist die Sache noch nicht abgethan, d. h. das Tierleben noch nicht erklärt. Es wird sich dann erst darum handeln, das innerste Wesen dieses merkwürdigen Thätigkeitsprinzips des Tieres zu bestimmen. —

Ehe nun *Reimarus* die in Aussicht gestellten Thatsachen aus dem weiten Bereiche des künstlerischen Schaffens der Tiere zur Vorlage bringt, hält er eine übersichtliche Darstellung der Gebiete, in denen die Kunstthätigkeiten des Tieres sich offenbaren sollen, für notwendig. *Reimarus* betrachtet die Kunsttriebe des Tieres als Bemühungen, die wesentlichen Mittel zur vollen Selbstentfaltung geschickt anzuwenden und allseitig zu verwerten.[1] Die blühende Entfaltung der tierischen Natur ist dem *Reimarus* überhaupt die Zweckursache des Tierlebens. Letztere aber kann man so betrachten, dass man:

1. Den allgemeinen Grundzweck des Tierlebens ins Auge fasst d. h. eben die volle Entfaltung des Tierlebens hinsichtlich der individuellen Natur wie auch der Forterhaltung der Art,
2. Die besonderen Zwecke der einzelnen Tierarten in Rücksicht auf die spezifischen Lebensbedürfnisse derselben herausstellt.[2]

Die Realisierung des allgemeinen Grundzweckes des Tierlebens erfordert von seiten des Tieres die geschickte Anwendung und Ausnützung allgemeiner Mittel. *Reimarus* versteht unter solchen „allgemeinen Mitteln“ hinsichtlich der vollen Entfaltung der individuellen Natur

[1] T. T. I p. 173 sq.
[2] T. T. I p. 174. cf. N. R. p. 281.

die glückliche Accommodation an die äusseren Lebenserfordernisse — d. h. die klimatischen Verhältnisse (die verschiedenen Elemente, besonders Luft und Nahrung); fernerhin die sorgfältige Abwendung der das Leben der Tiere bedrohenden Gefahren (äussere Feinde, Verletzungen, Krankheiten). Hinsichtlich der Forterhaltung der Art bezeichnet *Reimarus* als notwendige Mittel geschlechtliche Paarung und Sorge für Brut und Jungen. Diese aber müssen sich entweder selbst fortbringen oder sind der Pflege der Alten empfohlen.[1]

Von grosser Wichtigkeit ist die Beachtung der besonderen Bedürfnisse der verschiedenen Lebensarten. Sie soll uns nach *Reimarus* in erster Linie davon überzeugen, wie notwendig den Tieren zur vollen Entfaltung der spezifischen Lebenscharactere erbliche Kunsttriebe sind, welche die Tiere geschickt machen, die jeweils erforderlichen, spezifischen Mittel mit meisterlicher Fertigkeit zu gebrauchen. —

Bevor wir aber Thatsächlichkeit und Notwendigkeit der spezifischen Kunsttriebe der einzelnen Tierarten auf grund der Ausführung des *Reimarus* darstellen, haben wir eine Sichtung der einzelnen Tierarten nach den sie differenzierenden Factoren zu versuchen. *Reimarus* sagt uns, dass die einzelnen Tierarten ihren inneren Unterschied von den verschiedenen psychischen und somatischen Qualitäten erhalten. Erfahrung und Naturgeschichte lehren uns, dass die psychischen Vermögen der Tiere sehr von einander abweichen. *Reimarus* meint, dass manche Tierarten hinsichtlich der Entfaltung ihres sinnlichen Erkenntnislebens „eine nähere Analogie" mit den Geistesthätigkeiten des Menschen haben.[2] So sind sowohl die Raubtiere als die dem Raube ausgesetzten Tiere listiger, erfinderischer als andere. Manche Tierarten sind zur Dressur, manche absolut gar nicht hiezu geeignet. Manche sind von Natur aus langsam, faul, träge, andere hingegen flink, lebendig u. s. w.

[1] T. T. I p. 174 sq. — [2] T. T. I p. 180.

Die Verschiedenheit der einzelnen Tierarten hinsichtlich des Körperbaues fällt sofort auf. Durchweg aber beachtet man, dass ein harmonisches Verhältnis zwischen der körperlichen Ausstattung und den Lebensbedürfnissen der einzelnen Tierarten besteht. „Die Raubvögel, erklärt *Reimarus,* können sich hoch in die Luft erheben und demnach weit umher sehen, haben aber auch ein scharfes Gesicht in die Ferne, ihren Raub zu entdecken, ... einen starken, krummgespitzten Schnabel, einzuhacken, zu tödten und zu zerreissen. . . . . Dergleichen Bau des Körpers schickte sich vollkommen zu einer solchen Lebensart. Was hätte er aber einem Vogel gedient, der friedliebend wäre, nur am Gesäme oder Gewürme Geschmack fände, und diese Nahrung auf niedriger Erde suchen müsste?"[1]

Was fernerhin die Verschiedenheit der Tierspezies hinsichtlich der sie differenzierenden äussseren Factoren anlangt, so ist sofort ersichtlich, dass die Tiere ausnahmslos den äusseren Lebensbedingungen angepasst sind. Und je nach der Verschiedenheit der letzteren sind auch die Tierarten verschieden. In dieser Hinsicht kommen in Betracht die verschiedenen Elemente, in denen die Tiere leben müssen — Luft — Erde — Wasser — Dunstkreis.[2] Die Luft ist der wichtigste Lebensfactor des Tieres, weil sie, wie *Reimarus* sagt, gewissermassen „das Lebensfeuer" fortwährend anzufachen hat. Nicht jede Luft ist für alle Tiere zuträglich. Denn die Luft ist „von allerhand Dicke und Schwere, Elastizität, Wärme oder Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit und enthält sonst mancherlei verschiedene Ausdünstungen."[3] Für manche Tiere ist freie, dünne, trockene Luft notwendig, während andere gerade in einer dicken, schlechten gedeihen. Ebenso verhält es sich mit den verschiedenen Wärme- oder Kältegraden der Luft. Es ist also klar, dass gerade die Luft in hervorragender Weise die Verschiedenheit der Tierspezies bestimmt. Die anderen

[1] T. T. I p. 180 sq.
[2] T. T. I p. 175. N. R. p. 288.
[3] T. T. I p. 175 sq.

Elemente — Wasser, Erde, Dunstkreis beeinflussen ebenfalls das Tierleben. „Wenn alles, sagt *Reimarus,* voller Lebendigen sein sollte, von dem Grunde des Wassers an bis an dessen Oberfläche in Meeren, Seen, Sümpfen . . . . und auf der Erde, vom Nordpol bis zum Südpol, von den höchsten Bergen bis zu den Feldern und Thälern — ja innerhalb der Pflanzen und Tiere selbst: wenn auch der Dunstkreis über der Erde nicht von allen Lebendigen leer sein sollte: so konnten unmöglich einerlei Art Tiere allenthalben bestehen, sondern sie mussten notwendig von so verschiedener Art des Lebens sein, als die Übereinstimmung mit der verschiedenen Beschaffenheit der Elemente litte."[1]

Je verschiedenartiger fernerhin die Nahrungsformen der Tiere sich gestalten, desto mehr weichen auch die einzelnen Tierarten von einander ab. Es ist zu beachten, dass, wie *Reimarus* sagt, „nichts vom menschlichen Geschmack und gedeihlicher Nahrung so entfernt ist, das nicht diesem oder jenem Tiere zum natürlichen Futter angewiesen und so zu Nutzen angewandt wäre." Ausserdem besteht eine durchgängige Harmonie zwischen den somatischen und psychischen Qualitäten der einzelnen Tierarten und dem Vermögen derselben, der für ihren Lebensunterhalt notwendigen und zuträglichen Nahrung in geschickter Weise habhaft zu werden.[2]

„Die widrigen Dinge und Begebenheiten, meint *Reimarus* weiterhin, verändern gleichfalls die Art des Lebens."[3] So sind für manche Tiere ein helles Licht, für manche bestimmte Wärme- oder Kältegrade, für andere wieder feuchte oder trockene Temperaturen u. s. w. höchst schädlich. Die Lebensart der Raubtiere muss, da sie fortwährend in höchster Gefahr sind, ihren Feinden zum Opfer zu fallen, so beschaffen sein, dass sich die einzelnen Individuen von ihren Verfolgern durch Gewandtheit, List etc. befreien können.[4]

---

[1] T. T. I p. 177. — [2] T. T. I p. 177 sq. — [3] T. T. I p. 178. — [4] T. T. I p. 179.

Schliesslich entspricht der Verschiedenheit in den Formen der Geschlechtserhaltung eine Differenz der Tierarten.[1] Regelmässig und grösstenteils werden die Arten der Tiere durch geschlechtliche Paarung erhalten. Die Jungen kommen teils in Eiern, teils lebendig zur Welt; teils bedürfen sie der Elternfürsorge, teils helfen sie sich selbst fort. Die Vermehrung der Individuen innerhalb der einzelnen Tierarten ist sehr verschieden. Bemerkenswert ist, dass je im Verhältnis zur Vermehrung das Zeitmass des Tierlebens selbst bestimmt ist und dass diejenigen Tiere, welche nur geringe Zeit leben, am meisten dem Raube anderer ausgesetzt sind.[2] —

Nachdem wir so einen kurzen Blick auf die Verschiedenheit der einzelnen Tierarten nach den dieselben differenzierenden inneren und äusseren Factoren geworfen, können wir nun mit *Reimarus* die spezifischen Lebensbedürfnisse einzelner Formenkreise des zoologischen Systems ins Auge fassen, um uns zu überzeugen, wie notwendig den Tieren spezifische Kunsttriebe im Sinne der oben gegebenen Bestimmungen sind.

§ 2. Die spezifischen Kunsttriebe der Tiere.

Wir betonten bereits die Notwendigkeit einer durchgängigen Accomodation oder eines prinzipiellen Angepasstseins der Tiere an die mannigfachen Lebenserfordernisse im allgemeinen. Sehen wir nun zu, wie sich ein derartiges Angepasstsein bei den einzelnen Tierarten selbst darstellt, und welche spezifische Kunsttriebe es nach der Anschauung des *Reimarus* erfordert. Im Interesse einer erfolgreichen Erledigung dieser für das Verständnis des Tierlebens ungemein wichtigen Frage werden wir uns naturgemäss zuerst mit den klimatischen Verhältnissen zu beschäftigen haben, denen sich die einzelnen Tierarten anzupassen haben; sodann haben

[1] T. T. I p. 179.
[2] ibid.

wir die mannigfachen Formen der Nahrungsbeschaffung, ferner die merkwürdigen Fertigkeiten der Tiere im Abwenden der das eigene Leben bedrohenden Gefahren und Schwierigkeiten, schliesslich die kunstvollen Thätigkeiten der Tiere in der Auswirkung des Fortpflanzungs- und Forterhaltungstriebes zu würdigen.

In erster Linie also kommen die klimatischen Verhältnisse in Betracht, denen sich die Tiere anzupassen haben. — Werden die Tiere in ihrem natürlichen Elemente geboren, so scheinen keine besonderen Kunstfertigkeiten erfordert zu sein, um das ursprüngliche, aber dem einzelnen Tierleben durchaus adäquate Element beizubehalten. Allein wesentlich anders gestaltet sich die Sache, wenn die Tiere alsogleich nach der Geburt den Geburtsort verlassen müssen, um an ihm nicht elend zu verderben. Nehmen wir z. B. die Wasserschildkröten oder das Krokodil. Im Sande geboren und von der Sonne ausgebrütet, eilen diese Tiere alsbald von dem Ort weg, der ihnen gewissermassen das Leben gegeben. Wie kommen sie nun, fragt *Reimarus*, dazu, sofort den dürren Sand mit dem ihnen noch gänzlich unbekannten nassen Element des Wassers zu vertauschen? Wie merkwürdig ist es z. B., dass die Individuen einiger Spezies von Wasserinsecten, welche im Interesse ihrer Lebensentfaltung unbedingt eine Ortsveränderung vornehmen müssen, schon vor der bevorstehenden vitalen Veränderung das bisher innegehabte Element verlassen und dann in aller Seelenruhe der gänzlichen Lebensveränderung entgegenharren? Wie erstaunlich ist es auch, dass diese Tiere sich sofort in die ganz neuen Lebensverhältnisse hineinfinden? Da sind junge Enten; eben hat sie ein Huhn ausgebrütet. Trotz des jammervollen Warnungsrufes der alten „Glucke“ gehen sie getrost ins Wasser und schwimmen — sogar noch auf eine ganz andere Weise wie etwa die jungen Küchlein — flott dahin! Diese merkwürdigen Erscheinungen aus dem Leben einzelner Tierarten vermag sich *Reimarus* nicht anders zu erklären als durch die Annahme ganz bestimmter Kunst-

triebe, welche die Individuen genannter Tierarten sofort nach der Geburt im Interesse der Accomodation an die äusseren Lebenserfordernisse mit meisterlicher Fertigkeit auswirken.[1]

Die Notwendigkeit der Annahme solcher spezifischer Kunsttriebe erfordert auch die Eigenart der Nahrungsbeschaffung[2] bei den verschiedenen Tierspezies. Zwar hat die Natur gewissermassen den Tieren „den Tisch gedeckt.“ Allein haben sie nun, fragt *Reimarus*, nichts weiter mehr nötig, „als nur mit dem Maule zuzulangen?“ Nach *Linné* wurde bekanntlich durch 2314 Versuche festgestellt, dass z. B. Rinder 276 Pflanzen (Kräuter) geniessen, 218 nicht fressen; Ziegen 449 geniessen, 126 unberührt lassen. Schafe 387 geniessen, 141 verschmähen u. s. w. Erfordert nun diese merkwürdige Thatsache aus dem Tierleben nicht die Annahme einer ganz ausgedehnten Pflanzenkenntnis und Enthaltsamkeit von seiten der genannten Tiere? Wie würde es uns „Evenkindern,“ meint *Reimarus*, ergehen, wenn wir unter so mancherlei ähnlich scheinenden, thatsächlich aber sehr verschiedenen Speisen, eine richtige und gefahrlose Auswahl treffen sollten? Beachtet man schliesslich noch, dass die Tiere, obgleich sie vielfach ihre Nahrungsmittel unter den grössten Schwierigkeiten, Gefahren und ungünstigen Umständen aller Art suchen, bereiten und aufbewahren müssen, gleichwohl stets in der denkbar zweckmässigsten Weise zu Werke gehen, so wird man wohl kein Bedenken mehr haben, zuzugeben, dass derartig auffallende Erscheinungen aus den rein sinnlichen Vorzügen des Tieres schlechterdings nicht restlos zu begreifen sind, sondern dass ein ganz eigenartiges Prinzip dieser merkwürdigen tierischen Handlungen postuliert werden muss, welches die Auswirkung der letzteren ermöglicht und erklärt. Dieses Prinzip aber ist nach *Reimarus* der tierische Kunsttrieb in oben geschilderter Form.[3]

[1] T. T. I p. 182 sq.
[2] T. T. I p. 183 sq.
[3] T. T. I p. 184 sq. cf. oben p. 116.

Wir bemerkten bereits, dass die Tiere hinsichtlich der Nahrungsbeschaffung einer Unzahl von Gefahren und Schwierigkeiten ausgesetzt sind; allein dies ist nicht nur hiebei der Fall, sondern auch überhaupt während ihres Lebens. Sie müssen es verstehen, die Tiefen von den Ebenen, Wasser von der Erde, zu unterscheiden. Sie müssen sich reinlich halten, complizierte unterirdische Wohnungen bauen und wieder finden, Kleider verfertigen, manche müssen die von Natur angewachsene Schale oder Haut oftmals und ohne sich zu verletzen abstreiten, manche die merkwürdigsten Metamorphosen sich gefallen lassen, sich einspinnen, festbinden, in die Erde vergraben. Die Tiere müssen ihre Feinde kennen und ihnen vielfach durch List entgehen, müssen in erfolgreicher Weise sich ihrer natürlichen Waffen, Hörner, Zähne, Rüssel, Schnäbel, Klauen etc. etc. bedienen; nach dem Kampfe Wunden heilen, oder sonst in Krankheiten Genesungsmittel zu gebrauchen wissen. „Das ist ja alles, sagt *Reimarus*, mit blosser Selbstliebe, mit blossem eifrigen Willen, sich selbst zu erhalten, nicht ausgerichtet; es erfordert mancherlei Kunstfertigkeiten, ohne welche sie (sc. die Tiere) alle verloren wären.“[1]

Die eigentümlichen Thätigkeiten der Tiere, welche sich auf die Fortpflanzung des Geschlechtes beziehen, erfordern nach *Reimarus* gleichfalls spezifische Kunsttriebe, welche die Individuen der einzelnen Tierarten in die Lage versetzen, mit erblicher Fertigkeit die erstaunlichsten Handlungen auszuwirken. — Da ist es zunächst merkwürdig, dass die Tiere nur innerhalb des Formenkreises, dem sie angehören, die Paarung vollziehen; fernerhin, dass das männliche vom weiblichen Geschlecht genau unterschieden wird. Welche Mühe hat der Mensch, die verschiedenen Arten und Gattungen mit Sicherheit auseinander zu halten und durch characteristische Merkmale zu ordnen — bei den Tieren findet man, was das erstere anlangt, nicht die geringste practische Schwierigkeit. Besonders hervorzuheben ist die Geschicklichkeit der Tiere,

[1] T. T. I p. 185 sq.

welche sie beim Zeugungsact selbst aufweisen. *Reimarus* fragt: „Wer weiset ihnen die Stellung ihres Körpers, welche zu ihrer Begattung die schicklichste ist und oft ganz ausserordentlich sein muss? Wer belehret sie, wenn die Zeugungsglieder bei dem männlichen und weiblichen Geschlechte an ganz verschiedenen Orten des Leibes sitzen, wo sie zu suchen sind und wie sie sich einander begegnen können?“ [1]

Beachten wir die Thätigkeiten der Tiere, welche sich auf die Forterhaltung der Art beziehen noch etwas in ihrem weiteren Verlaufe! Die Tiere entfalten eine ganz merkwürdige, fürsorgliche Thätigkeit für die junge Nachkommenschaft. Diese beobachtet man sowohl bei den Tierarten, innerhalb deren die neugeborenen Individuen sich nach der Geburt selbstthätig erhalten und entwickeln, als auch dann, wenn die kleine Nachkommenschaft ohne die weitere Pflege der Alten nicht bestehen könnte. Hat im ersten Falle die Beobachtung erwiesen, dass z. B. die Jungen aus den Eiern der Fische, Amphibien, Insecten von seiten der Eltern keine Brütung erfordern, sondern, dass hier die klimatischen Verhältnisse durchaus zureichend sind, die Tiere aus ihren „Gefängnissen“ zu befreien, so muss man aber doch nicht übersehen, dass die Eltern schon vorher der glücklichen Ausbrütung mit aller Sorgfalt vorgearbeitet haben. Denn die Eier wurden an Orte gelegt, welche für die Ausbrütung geeignet und wo zugleich diensame Nahrung im zureichenden Masse zu finden ist. Oft ist die fürsorgliche Thätigkeit der Alten um so merkwürdiger, als die weiblichen Individuen mancher Arten (z. B. bei Insecten) die Nachkommenschaft gar nicht mehr erleben oder doch nicht mehr erkennen (Fische, Amphibien); „die Natur, sagt *Reimarus*, treibt sie (sc. die Tiere) zu den geschicktesten Mitteln für die Hauptbedürfnisse der Jungen. So kommen die Fische scharenweise aus dem Meer an die flachen Ufer und in Flüsse, um da ihre Eier auszuschütten, wo die Jungen am besten ausgebrütet werden und Nahrung finden können.

[1] T. T. I p. 187. cf. N. R. p. 378.

Die Schildkröten und Crocodile verlassen das Wasser, um ihre Eier im Sande niederzulegen und der natürlichen Sonnenwärme das Geschäft der Ausbrütung abzutreten. Die fliegenden Landinsecten, welche zum Teil keiner Nahrung oder doch ganz anderer bedürfen wie die Jungen, unterlassen es gleichwohl nicht, ihre Eier an Pflanzen, Blätter, Früchte, Fleisch u. s. w. zu legen, welche ihren Jungen zur Speise dienen sollen.[1]

Diejenigen Tiere, welche nach der Geburt noch der Pflege der Eltern bedürfen, sind, wie *Reimarus* sagt, der Vorsorge und Pflege der Eltern mit dem kräftigsten Triebe empfohlen.[2] So sind z. B. die Vögel schon vor dem Eierlegen emsig damit beschäftigt, ein gutes Nest für die Jungen zu bauen. Dann bebrüten sie wochenlang in „aufopfernder“ Weise die Eier. Sind die Jungen glücklich ausgekrochen, dann geht erst die Hauptthätigkeit der Alten an. Sie schützen sie vor Feinden und Gefahren, erziehen sie zur Reinlichkeit, zum Fliegen, zur selbständigen Nahrungsbeschaffung. Die säugenden Tiere beissen mit grosser Geschicklichkeit die Nabelschnur so ab, dass sich das junge Tier nicht verblutet.[3] — Die in Staaten lebenden Tiere wie Bienen, Wespen, Ameisen entwickeln die eigenartigsten Kunstfertigkeiten hinsichtlich der Forterhaltung der Art. Von ihnen sagt *Reimarus:* „So viel Künste als diese auch sonst in sich enthalten, so zielen sie doch alle auf die Erhaltung der Nachkommen und des Geschlechtes. Wenn diese Hoffnung verloren geht, so hört alles im Staate auf, zu arbeiten, und keines sorgt einmal für sich selbst; dagegen, wenn nur eine Brut da ist, alles auch ohne Königin, in der gewohnten Arbeit bleibt.“[4] *Reimarus* ist überhaupt der Ansicht, dass der Trieb zur Erhaltung der Art bei den Tieren stärker ist als der Trieb zur Erhaltung des eigenen Lebens. Die Tiere, sagt er, „hungern

[1] T. T. I p. 188. cf. N. R. p. 388.
[2] T. T. I p. 189.
[3] T. T. I p. 189 sq.
[4] T. T. I p. 191.

und dürsten lieber und entbrechen sich den Schlaf und alle Bequemlichkeit, ja sie schonen ihr Leben nicht, um nur die Jungen nicht zu verwahrlosen."[1] Jedenfalls ist ein starker Beweis für diese Thesis des *Reimarus* die Thatsache, dass bei manchen Insectenarten die weiblichen Individuen alsbald nach dem Eierlegen sterben, „gleich als ob sie nun genug gelebt hätten, nachdem sie den Trieb der Fortpflanzung erfüllt haben."[2]

Eine Beobachtung der Thätigkeitsweisen der kaum geborenen Jungen zeigt indes, dass sie selbst sofort nach der Geburt die merkwürdigsten Kunstthätigkeiten, je im Verhältnis zu den Lebensbedürfnissen der Art, entfalten. Insbesondere — und darauf legt *Reimarus* das Hauptgewicht — sind die jungen Tiere im stande, das für die ersten Stadien der Entwickelung so unerlässlich notwendige Bewegungsvermögen zu entfalten. Beachten wir z. B. einige Spezies von Wassertieren; auf dem Lande zur Welt gekommen, sind sie sofort bereit, zu ihrem eigentlichen Lebenselement zu eilen; — oder gewisse Insectenarten: sie verbergen sich in einem Blatte oder weben sich ein Kleid oder stellen Netze und Gruben zum Fange des Futters u. s. w. Die Jungen der vierfüssigen Tiere suchen aus eigenem Antrieb sofort die Mutterbrust und verstehen die Kunst des Saugens meisterlich. Kurzum die Tiere aller Arten wissen sich sofort in höchst zweckmässiger Weise zu bewegen. — Diese für das Tierleben so ungemein wichtige Bewegung sieht nun freilich ungemein einfach aus, in Wahrheit aber ist sie eine eigenste Kunstthätigkeit. Denn nach *Reimarus* erfordert eine jede Bewegung „eine regelmässige Mechanik in der Fortbringung und Lenkung des Körpers durch die natürlichen Werkzeuge, auf eine solche Art, dass das Gleichgewicht dabei erhalten werde."[3] Die Menschen, sagt uns *Reimarus* weiterhin, lernen das Gehen sehr all-

[1] T. T. I p. 191 sq.
[2] T. T. I p. 192.
[3] T. T. I p. 193. cf. T. T. II p. 75 sq. N. R. p. 326 sq.

mählich und nur durch viele Übung und auch durch oftmaliges Fallen. Ganz anders verhält sich die Sache bei den Tieren. Merkwürdiger Weise finden wir da, dass diese sofort von Geburt an sich vollständig geschickt und sicher fortzubewegen vermögen. Wenn die Individuen mancher Tierarten diese Fertigkeit nicht gleich von Natur aus wirklich bethätigen, so ist die Ursache hievon lediglich die Unvollkommenheit und Schwäche der körperlichen Glieder und Muskeln. Deshalb sind diese Tiere der Pflege und Sorgfalt gerade so lange anempfohlen, bis der Körper hinlänglich gekräftigt ist. Dann aber sind auch sie sofort in der Entfaltung des Bewegungsvermögens wahrhafte Meister[1]. — Das Merkwürdigste aber in Bezug auf das Bewegungsvermögen der Tiere ist die Thatsache, dass die Tiere grösstenteils den Trieb zum fertigen Gebrauch der Bewegungsorgane äussern, bevor diese überhaupt schon alle vorhanden sind. Daraus muss man, wie *Reimarus* meint, offenbar schliessen, „dass die Bemühung und Fertigkeit im Gebrauch der Werkzeuge nicht von den Werkzeugen entstehen, sondern dass die Werkzeuge vielmehr die Geschicklichkeit, sie gehörig zu gebrauchen, voraussetzen.“[2] Mit diesen Worten will *Reimarus* augenscheinlich auf den inneren Kunsttrieb der Tiere hinweisen, der dieselben in die Lage versetzt, von Natur aus mit Geschicklichkeit ihre Bewegungsthätigkeiten auszuwirken. —

Aus dem bisher Dargelegten dürfte hervorgehen, dass *Reimarus* ernstlich bemüht ist, Thatsächlichkeit und Notwendigkeit der tierischen Kunsttriebe auf grund vieler und genauer Beobachtungen nachzuweisen. Nach der Anschauung des *Reimarus* sind den Tieren je im Verhältnis zu den spezifischen Bedürfnissen der einzelnen Tierarten spezifische Kunsttriebe zuzuerkennen. Denn die Individuen der einzelnen Tierspezies müssen thatsächlich den merkwürdigsten Anforderungen, welche das Leben an sie stellt, entsprechen und zwar von den ersten Anfängen ihres

[1] T. T. I p. 193 sq.
[2] T. T. I p. 194.

Lebens an. Ein Blick auf das empirisch vorliegende Tierleben zeigt, dass für die einzelnen Tierarten spezifische Lebensbedürfnisse in Betracht kommen, welche einerseits zur Befriedigung drängen, andererseits aber höchst zweckmässiges und kunstvolles Handeln erfordern. Da nun thatsächlich die Individuen der einzelnen Tierarten von Natur aus und ohne irgend welche Erfahrung hinsichtlich dessen, was sie momentan zu bethätigen haben, die zweckmässigsten und kunstvollsten Thätigkeiten auswirken, glaubt sich *Reimarus* zur Annahme innerer Kunsttriebe als den Realprinzipien der Kunsthandlungen berechtigt.

Auf grund der eben beschlossenen Ausführungen sieht sich nun *Reimarus* veranlasst, ein Grundgesetz hinsichtlich der Ausstattung der Tiere mit jeweils notwendigen Kunsttrieben nach Zahl und Graden aufzustellen. Dieses von *Reimarus* aufgestellte Gesetz haben wir im Nächstfolgenden kennen zu lernen.

§ 3. Die numerische und graduelle Verschiedenheit der tierischen Kunsttriebe.

Waren wir im Vorausgehenden bestrebt, den Nachweis zu erbringen, dass in Anbetracht der mannigfachen Lebensbedürfnisse der einzelnen Tierarten die Individuen derselben durchweg mit adäquaten Kunsttrieben ausgestattet sein müssen und thatsächlich ausgestattet sind, so haben wir mit *Reimarus* jetzt auf grund des empirischen Tierlebens das positive Gesetz aufzustellen, dass die Vielheit und die Stufen der tierischen Kunsttriebe im durchgängigen Verhältnis zu den spezifischen Lebensbedürfnissen stehen. Nun könnte es freilich den Anschein haben, dieses Gesetz sei unmittelbar mit dem Nachweis, dass die Individuen der einzelnen Tierarten alle zu ihrer Lebensentfaltung notwendigen Kunsttriebe besitzen, gegeben. Allein dieser Nachweis bedeutet für *Reimarus* noch nicht das Gesetz der durchgängigen Relation zwischen spezifischen Lebensbedürfnissen und spezifischen Kunsttrieben, so dass auch äusserer

Reichtum und innere Vollkommenheit der spezifischen Kunsttriebe im unbedingten, harmonischen Verhältnis zu den spezifischen Lebensbedürfnissen der Tiere stehen.

Lernen wir daher dieses Gesetz sowie die Art und Weise seiner Ableitung nach der Ausführung des *Reimarus* kennen.[1] Schon der alte Tierpsychologe *Aristoteles* erkannte die Wichtigkeit, im Interesse eines Verständnisses des Tierlebens eine richtige Proportion zwischen psychischer Leistungsfähigkeit der Tiere und den objectiv vorliegenden Kunstproducten derselben herauszufinden. Nach der eigentümlichen Anschauung des *Aristoteles* eignen gerade den kleinen Tieren (z. B. Vögeln) die reichsten und hervorragendsten psychischen Vermögen, so dass also je im Verhältnis zur Körpergrösse der Tiere eine Verminderung der inneren Kunsttriebe nach Zahl und Wesen zu constatieren wäre.[2] Allein diese Proportion bezeichnet *Reimarus* als nicht zutreffend. Denn er sagt uns, dass sich unter den kleinen Tieren ebenso viele „Dumme“ als unter den Grossen „Kluge“ finden.

Ebensowenig vermag die Grösse des Gehirns ein richtiger Masstab für die Beurteilung der Ausstattung der Tiere mit jeweils erforderlichen Kunsttrieben zu sein. Denn der Elephant z. B. hat im Verhältnis zu seiner stattlichen Körpergrösse ein sehr kleines Gehirn, ist aber trotzdem von Natur aus ein sehr kluges Tier. „Selbst das schönere Erkenntnisvermögen, sagt *Reimarus*, der vollkommeneren, mit allen fünf Sinnen begabten Tiere, man mag es Witz, Verstand, Vernunft, oder wie man sonst will, nennen, steht in keiner Verknüpfung mit ihren Kunsttrieben. Die witzigsten Tiere, Hunde, Pferde, Elephanten haben die wenigsten natürlichen Kunsttriebe.“[3] Die Thatsache, dass dergleichen Tiere zu mancherlei Handlungen sehr geschickt sind, ist als eine Folge menschlicher Abrichtung anzusehen. Denn hätten sie die oft erstaunlichen Geschicklichkeiten und

[1] T. T. I p. 196 sq.
[2] T. T. I p. 196 sq.
[3] T. T. I p. 197.

Kunstfertigkeiten alle aus sich selbst, so wäre nicht einzusehen, warum diese Tiere sich nicht weiterhin selbstthätig ausbildeten. Allein das ist nirgends der Fall. — Merkwürdig aber ist, dass je weniger die Tiere mancher Arten Erfahrungen machen oder durch Beispiele und Erziehung lernen können, sie selbst mit um so reicheren und feineren Kunstfertigkeiten von Natur aus begabt sind. — Diese Thatsache, welche das Tierleben darbietet, ist dem *Reimarus* ein erster[1] Fingerzeig für die Aufstellung des obigen Gesetzes, dessen Richtigkeit er nun folgendermassen nachweist:

Beachtet man die friedliebenden, von mancherlei Pflanzenarten sich nährenden Tiere in der Wildnis, so wird man finden, dass sie eine relativ geringe Anzahl von einfachen Kunsttrieben aufweisen. Warum? Sie bedürfen wenige und einfache. Was sie für ihren Lebensunterhalt notwendig haben, bietet ihnen die Natur so dar, dass sie leicht zurechtkommen können. Welche Dienste sollte denn solchen Tieren etwa ein Kunsttrieb leisten, der z. B. den Raubtieren so gut zu statten kommt, damit sie ihre Beute erhaschen können? Wozu brauchen sie einen Trieb, sich in kunstvoller Weise Wintervorräte zu sammeln? Sie bedürfen nicht der Triebe der Amphibien oder Wasservögel, weil sie keine klimatischen Veränderungen vorzunehmen haben, was ihnen sogar gefährlich wäre. Als Hauptkunst dieser Tiere kann man noch das Baden und Schwimmen bezeichnen.[2]

Bei anderen Tierarten verhält sich, wie uns *Reimarus* sagt, die Sache augenscheinlich ganz anders. Hier wird sich die Richtigkeit des oben aufgestellten Gesetzes schon ziemlich genau einsehen lassen. Nehmen wir z. B. einige Ordnungen von Reptilien (Schlangen, Krokodile), oder Schnecken, Muscheln, Würmer — da sieht man sofort, wie notwendig für diese Tiere gewisse Kunsttriebe sind, um den mannigfachen, spezifischen Lebensbedürfnissen entsprechen

[1] T. T. I p. 198.
[2] T. T. I p. 198 sq.

zu können. Schlangen z. B. besitzen keine Füsse und gleichwohl sollen sie sich mit Blitzesschnelle von einem Ort zum anderen fortbewegen. Deshalb müssen sie, wie *Reimarus* sagt, „eine Kunst besitzen, sich wackelnd und windend fortzuschieben oder durch wechselndes Zusammenziehen und Ausdehnen ihrer körperlichen Teile fortzuschleichen oder mit einem Schneller auf einmal durch die Luft zu springen.“[1] Verschiedenen Muschelarten ist es eigentümlich, dass die Individuen gewissermassen einen Anker auswerfen oder Fäden um Steine und Felsen spinnen, da ihnen sonst keine andere Möglichkeit gegeben ist, sich zu befestigen und sie ausserdem fortwährend in Gefahr sind, von den Wellen mit fortgerissen zu werden.[2] Die verschiedenen Arten der Raubtiere haben, um sich Nahrung verschaffen zu können, die mannigfachsten und subtilsten Kunsttriebe nötig. Spinne und Ameisenlöwe müssten ja bei ihrer langsamen Bewegung elend verhungern, besässen sie nicht die erbliche Knnstfertigkeit, sich selbst ein Netz zu weben oder eine Sandgrube zu graben, worin sie der Insecten habhaft werden.[3]

Andere Tierarten, welche von Natur aus gegen die Einflüsse der sie umgebenden Elemente nicht genügsam geschützt sind, bethätigen vielfache und wunderbare Kunsthandlungen, um im Kampfe mit den Elementen nicht unterzugehen. Da ist z. B. die Raupe: Ehe sie ihre Maske vom Kopfe werfen kann, muss sie eine ganze Reihe der künstlichsten Windungen und Krümmungen machen, — da der Krebs: Ehe er seinen harten Panzer überall aufsprengen und das dicke Fleisch der Scheeren durch ganz dünne Öffnungen ziehen und endlich des alten Magens loswerden kann, muss er ebenfalls die schwierigsten Bewegnngen ansführen.[4]

Werfen wir nun schliesslich noch einen Blick auf die Art und Weise, wie die Tiere den Fortbestand der

[1] T. T. I p. 200.
[2] T. T. I p. 201.
[3] T. T. I p. 201. cf. N. R. p. 357 sq. — [4] N. R. p. 364 sq.

Arten sichern, so wird damit wohl der Beweis für die Richtigkeit des Gesetzes erbracht sein, dass die Kunsttriebe des Tieres genau im Verhältnis zu den spezifischen Lebensbedürfnissen stehen. Nach *Reimarus* sind hauptsächlich zwei Formen von Kunsttrieben zu beachten, welche sich auf die Fortpflanzung des Geschlechtes beziehen.

Die eine Form bildet die Pflege der Nachkommenschaft bei den geselligen Tieren (Bienen, Wespen, Ameisen). Aus dem unermesslichen Bereiche der Kunstthätigkeiten, welche die in Gesellschaften lebenden Tiere im Interesse der Forterhaltung der Art auswirken, will Reimarus nur besonders herausheben, dass die jungen Bienen, (Wespen) Ameisen, weder ohne alle Pflege noch durch die Pflege einer einzigen oder wenigstens einiger Werkbienen oder Werkameisen am Leben bleiben könnten. *Reimarus* sagt: „Es sind dazu schlechterdings vereinte und verteilte Bemühungen einer ganzen Kolonie nötig und ein jedes Mitglied muss, so zu reden, in allen Facultäten ihrer Kunstacademie Meister sein, weil es bald dieses, bald das, nach befundener Notdurft zu thun hat. Es hat alles gleichen Grund in den vielen Bedürfnissen ihrer Lebensart."[1]

Die andere Form der hierher gehörigen Kunstthätigkeiten besteht in den wahrhaft grossartigen Leistungen solcher Tierchen, welche bei einem sehr kurzen Leben gewissermassen die Rollen mit auf den Schauplatz bringen, welche sie in der Welt spielen sollen. Thatsächlich leben sehr viele Insectenarten nur wenige Stunden, und sie sind schon längst wieder tot, ehe die Nachkommen zu leben anfangen. Nun sollen sich doch die Jungen in dem kurzen Zeitraum ihres Lebens selbst so weit bringen, dass sie das Geschlecht forterhalten können. Sie müssen sich sozusagen in die Welt „hineinbohren," in zweckmässiger Weise bewegen, für Kleidung und Nahrung sorgen, vor Feinden sich schützen, paaren, Eier legen, diese am richtigen Orte unterbringen u. s. w. Trefflich sagt *Reimarus:* „Welche Erfahrung, welche selbstersonnene Klugkeit kann sie so

[1] T. T. I p. 206. cf. N. R. p. 314 sq.

vieles in so weniger Zeit lehren, und zwar ohne Fehl mit fertiger Geschwindigkeit auszuüben. Bedarf denn also nicht ihre verlassene und kurze Lebensart, zu so vielen Notwendigkeiten, eine reichlichere Beihilfe von natürlichen und angeborenen Kunstfertigkeiten, als andere Tiere, die anfänglich der elterlichen Pflege und Erziehung anvertraut sind, länger leben, keine Veränderung untergehen dürfen und denen sich das Notwendige von selbst anbietet?"[1]

Gerade die an letzter Stelle aus dem Tierleben hergenommenen Thatsachen scheinen dem *Reimarus* die letzte und beste Begründung der Richtigkeit des aufgestellten Gesetzes zu sein: Es besteht durchweg ein harmonisches Verhältnis zwischen den spezifischen Lebensbedürfnissen der Tiere und deren Ausstattung mit einer Vielheit und Vollkommenheit der inneren Kunsttriebe.

Nach Feststellung dieses für das Verständnis des Tierlebens sehr bedeutungsvollen Gesetzes, werden wir von *Reimarus* noch tiefer in das weit ausgedehnte Gebiet des sich offenbarenden Tierlebens geführt.

Die bisherigen Untersuchungen vermochten einschliesslich des eben aufgestellten Gesetzes eine stattliche Anzahl der bedeutungsvollsten Kunstthätigkeiten des tierischen Lebens herauszustellen. Allein *Reimarus* kann sich mit ihnen noch nicht zufrieden geben. Vielmehr ist er der Anschauung, dass erst dann ein voller Einblick in das wunderbare Gebiet des künstlerischen Schaffens der Tierwelt gewonnen sei, wenn man in möglichst allseitiger Weise die Grundform gewürdigt habe, in der sich äusserlich sämmtliche Kunstthätigkeiten des Tieres darstellen. Diese Grundform der Kunsthandlung des Tieres ist die Bewegung. Erst ihre allseitige Beachtung vermag den vollen, zugleich aber auch den tiefsten Einblick in das geheimnisvolle Reich des tierischen Kunstlebens zu gewähren. *Reimarus* sagt uns: „Wenn man also Verlangen hat, sich in der grossen Kunst- und Werkschule der Tiere etwas genauer umzusehen, so ist es ganz natürlich, dass man von

[1] T. T. I p. 208.

ihrer künstlichen Bewegungsart den Anfang machen muss."[1] Die Bewegung der Tiere ist ja nach *Reimarus* das Mittel aller Mittel[2], und es gibt keine Kunstthätigkeit des Tieres, welche sich nicht äusserlich als Bewegungsform darstellt. *Reimarus* ist von der eminenten Bedeutung, welche die Auswirkung des tierischen Bewegungsvermögens für die Gesammtheit der tierischen Kunsthandlungen hat, dermassen überzeugt, dass er diesem Gegenstande eine eigene, spezielle Untersuchung widmet. Leider ist dieses Werk des Autors nur begonnen; in ihm gedachte er, die spezifischen Kunstthätigkeiten der Tiere alle unter dem Gesichtspunkte der Bewegungsformen zu betrachten. Was wir aber von den „angefangenen Betrachtungen" besitzen, ist schon von solcher Wichtigkeit, dass es in unserer Arbeit nicht fehlen darf. — Wir fassen also, wie *Reimarus* es gethan, im Folgenden die spezifischen Kunstthätigkeiten des Tieres als Bewegungsformen ins Auge und suchen aus dieser Betrachtung uns neuerdings in der Überzeugung zu bekräftigen, dass den Tieren zu ihrer vollen Lebensentfaltung spezifische Kunsttriebe unerlässlich notwendig sind!

§ 4. Die spezifischen Kunsttriebe des Tieres als Prinzipien seiner kunstvollen Bewegungsformen.

Den Grundgedanken der in diesem Kapitel zur Darstellung gelangenden Ausführungen des *Reimarus* haben wir als Überleitung zur vorstehenden Abhandlung bereits entwickelt. Um den Nachweis zu erbringen, dass die ebenso mannigfachen als kunstvollen Bewegungsformen der Tiere spezifische Kunsttriebe erfordern, wendet sich der Autor zunächst den örtlich festgebannten oder festgewachsenen Tierarten zu. Daran schliesst sich die Betrachtung der merkwürdigen Bewegungsformen der örtlich beschränkten Tiere. Endlich sind die kunstvollen Bewegungsformen der schleichenden Tierarten hervorzuheben. —

[1] T. T. II p. 5. cf. N. R. p. 326 sq. — [2] T. T. I p. 174.

Reimarus beginnt seine Betrachtung mit der Darstellung der kunstvollen Bewegungsthätigkeiten der örtlich festgebannten oder der festgewachsenen Tiere. Diese stellen nach *Reimarus* gewissermassen die Mittelstufe zwischen Pflanzen- und Tierwelt dar. Das, was diese Tiere von den Pflanzen unterscheidet, ist einerseits das Empfindnngs-, andererseits das willkürliche Bewegungsvermögen.[1] Beide Lebenselemente sind bei diesen Tieren sehr beschränkt. Insbesondere drängt in Anbetracht der geringen Bewegungsfähigkeit derselben die Frage zur Beantwortung: Wie ist es doch möglich, dass dergleichen merkwürdige Tiere durch die unscheinbaren Bewegungsthätigkeiten weniger Glieder sich ihre Nahrung verschaffen, sich vertheidigen, Gefahren aller Art abwenden, befruchtet werden?[2] *Reimarus,* der als grundsätzlicher Teleologe die Anschauung vertritt, dass auch diese Form der lebendigen Wesen wirklich sein musste, damit in der Stufenleiter der Natur ja kein Glied fehlte,[3] berichtet uns nun aus dem Leben dieser Tiere, dass gerade sie in der Auswirkung ihres willkürlichen Bewegungsvermögens, so beschränkt sich diese auch darstellen mag, die merkwürdigsten Knnstthätigkeiten offenbaren. —

Mitten in das schwankende Element des Wassers hineingestellt, ist es für sie ebenso nützlich als notwendig, dass sie festgewurzelt sind.[4] Zunächst brauchen sie einmal den Mangel an örtlicher Bewegung um so weniger zu beklagen, als ihnen ja alle Nahrung durch das Wasser zugeführt wird. Um nun aber diese aufzunehmen sowie die geschlechtliche Befruchtung zu ermöglichen, entfalten diese Tiere ganz merkwürdige Kunstthätigkeiten, welche sich in äusseren Bewegungsformen darstellen.[5] Die Austern z. B., die entweder an feste Körper im Meere oder auf den

[1] T. T. II p. 5.
[2] T. T. II p. 6.
[3] T. T. II p. 9.
[4] T. T. II p. 10.
[5] T. T. II p. 10.

Meeresgrund selbst gebannt sind und ausser dem „Gefühls-“ und Geschmackssinn und einer ganz geringen Auf- und Zuschliessung der Schalen kein Lebenselement verraten, besitzen zur Nahrungsaufnahme und zum Vollzug der Selbstbefruchtung ganz eigentümliche, in Bewegungsformen sich darstellende Kunstfertigkeiten. Sie saugen die nahrhaftesten Bestandteile des sie umgebenden Wassers auf; dadurch ernähren sie sich und bewirken dadurch einerseits das fortwährende Wachstum, andererseits die Fortpflanzung der Art. Was das letztere anlangt, so verdichtet sich ungefähr im Monat Mai die Milch der weiblichen Individuen so lange, bis der Laich oder die Brut der lebendigen Jungen kann ausgeworfen werden. Die kleinen Austern, welche anfangs mit einer ganz feinen, klebrigen Schale bedeckt sind, verstehen es nun, sich geschickt an die Schale der Mutter oder benachbarter Austern anzuhängen, oder sie versuchen das gleiche Experiment an Felsklippen. Haben sie sich dort festgewurzelt, so nähren sie sich in gleich kunstvoller Weise wie die Alten, indem sie durch ein geringes Öffnen der Schalen jeweils nur das klarste Wasser und dessen Fettbestandteile einlassen. Die Fortpflanzung geschieht in gleicher Weise, wie wir dies oben anführten.[1]

Die Lepas oder vielschaligen Muscheln, die Seetulpen (Balanus), die Langhälse (concha anatifera) offenbaren ebenfalls die merkwürdigsten Kunstfertigkeiten in äusseren Bewegungsformen im Interesse der Nahrungsaufnahme, indem sie, örtlich festgewachsen, durch merkwürdige Bewegungen ihres Federbusches, die ihnen jeweils zuträgliche Speise erhaschen. *Reimarus* weist hier auf den Federbuschpolypen hin, der durch einen im Wasser verursachten Wirbel es meisterlich versteht, mit hilfe seines Federbusches den Samen der Meerlinsen aufzufangen. Jedoch steht es nicht fest, worin die Art der Nahrung dieser Tierchen besteht. So viel aber ist gewiss,

[1] T. T. II p. 11 sq.; 16. cf. *Woldrich* Zoologie 6. Auflage Wien 1887 p. 187 und p. 243.

dass hier eine erstaunliche Kunstfertigkeit vorliegt, indem „solche unbeweglich fest gehefteten Tiere den Mangel ihrer räumlichen Bewegung, da sie nach ihrer Speise nicht von der Stelle gehen können, durch so wenige Werkzeuge zu ersetzen wissen.“[1]

Die verschiedenen Arten der Corallen, wie die Röhrencorallen, die Punktcorallen, Sterncorallen, Zellencorallen u. s. w., deren Bestimmung als lebendige Tiere nach vielerlei angestellten Beobachtungen seit den zuverlässigsten Untersuchungen *Marsigli's*,[2] *Trembley's*[3] und *Bohadsch's*[4] sicher ist, offenbaren eigenartige Kunstthätigkeiten in dem geschickten Auffangen der durch das Wasser ihnen zugetriebenen Nahrung (Leime, Salze, Pflanzenteilchen). Durch Flechsen und Muskeln an feste Schalen geheftet, wirbeln sie durch geringe Muskelcontractionen das Wasser auf und sind so in der Lage, der Nahrung (auch Insecten) habhaft zu werden. Die Selbstbefruchtung erfordert bei ihnen weniger Kunst und Mühe.[5] —

Wir kommen nun zu den kunstvollen Bewegungsformen der örtlich beschränkten Tiere.

---

[1] T. T. II p. 21 sq.

[2] Der Graf *Luigi Ferdinando de Marsigli* (1658—1730) stellte interessante Beobachtungen hinsichtlich der Fische und Vögel an, welche in und an der Donau vorkommen. *Marsigli's* Schilderungen gehören zu den wichtigsten Beiträgen zur Kenntnis der mitteleuropäischen Fisch- und Vogelwelt aus jenen Zeiten. — Ausserdem ist *Marsigli* ein hervorragender Beobachter und Kenner der Corallen gewesen. Vgl. *V. Carus*, Geschichte der Zoologie p. 453 u. 465.

[3] *Abraham Trembley* (1700—1784) lieferte durch seine eingehenden Untersuchungen wichtige Beiträge zur Kenntnis der Gattungen echter Würmer. Besonders ist *Trembley* bekannt durch seine glücklichen Beobachtungen an den Polypen und Naiden. Vgl. *Carus* a. a. O. p. 561.

[4] *Joh. Bapt. Bohadsch* (1724—1768), Professor in Prag, beschäftigte sich viel und erfolgreich mit der Beobachtung der wirbellosen Tiere. Seine Untersuchungen hinsichtlich der Mollusken, Sepieneier, Ascidien verschafften ihm den Namen eines hervorragenden Zoologen seiner Zeit. Vgl. *Carus* a. a. O. p. 557.

[5] T. T. II p. 28 sq.

Reimarus versteht darunter diejenigen Tierarten, bei denen sich das Bestrêben zeigt, in unscheinbaren Bewegungsformen einen beständigen Ort als Ruheplatz zu suchen. Da begegnen uns zunächst die Napf- oder Schüsselmuscheln. Bei ihnen ist es auffallend, dass sie sich an Felsen und Klippen, welche bei ihnen den Mangel der unteren Schale ersetzen, so mit Hilfe eines klebrigen Saftes anheften, dass man sie nur mit der grössten Anstrengung loszutrennen vermag.[1] Das Kunstmässige aber besteht nach *Reimarus* hiebei darin, dass diese Tiere mit hilfe ungleichartiger Drüsen, von denen die einen sie an den Fels kleben, die anderen, eine wässerige Flüssigkeit enthaltend, sie wieder loslösen können, wechselweise bald diese bald jene Drüse pressen, wodurch sie sich entweder ankleben oder loslösen.[2] — Noch kunstvollere Bewegungsformen weisen verschiedene Arten von Muscheln auf. Es sind diejenigen, welche sich entweder festzuspinnen vermögen und so gleichsam Anker werfen, oder sich in Steinritzen verkriechen oder auch im Sande vergraben. Zu diesen mannigfachen Befestigungsformen haben diese Tiere ganz eigenartige Werkzeuge, deren geschickter Gebrauch ihre erstaunliche Kunstfertigkeit offenbart. So hat die Miess- oder Küchenmuschel (mytilus edulis)[3] ein merkwürdiges Bewegungsorgan. Es gleicht einer Zunge, ist aber keineswegs das Geschmacksorgan, sondern dient als ein muskulöser Fortsatz dazu, Schalen zu sprengen. Das merkwürdige Bewegungsorgan, höchst wahrscheinlich der Fuss des Tieres, vermag mannigfach contrahiert und ausgebreitet zu werden, wodurch das Tier durch simultan hervorgerufene Tastempfindungen in der Lage ist, einen festen Anhaltsort zu gewinnen. Merkwürdiger Weise ist der Fuss des Tieres zugleich ein Spinnapparat, der zähe Fäden — man nennt sie bekanntlich Byssus — verfertigt und zugleich anheftet. Um das Anheften zu ermöglichen, ergiesst sich bei den verschiedenartigsten Contractionen eine zähe

[1] T. T. II p. 32 sq. — [2] T. T. II p. 35. — [3] cf. *Woldrich* a. a. O. p. 186.

Flüssigkeit in die mittlere Rinne des muskulösen Fortsatzes. Hat dieser nun eine feste Stelle ausgetastet und zugleich die mittlere Rinne, in der sich die Flüssigkeit befindet, gepresst, so läuft diese in fadenähnlicher Weise nach dem Ort der Anheftung. Beobachtungen haben erwiesen, dass diese Muschelarten in der eben geschilderten, kunstvollen Bewegungsform bis 150 Fäden ausspinnen, bis die sichere Anheftung erfolgt ist. Die Kunstfertigkeit, sich festzuspinnen, muss nach *Réaumur* angeboren sein; denn die Tiere verstehen die Art zu spinnen schon von klein auf.[1] — Eine merkwürdige Kunstthätigkeit entfalten auch die Steinpholaden, eine Spezies von Röhrenmuscheln, um Höhlen zu verfertigen. Man konnte beobachten, wie diese Tiere, um sich in den Fels hinein eine Wohnung zu graben, nichts anderes zur Verfügung haben als einen klebrigen Saft, der den harten Marmor erweicht. Sie hängen sich damit dermassen fest an Steine und Klippen an, dass sie von keiner Flut wegzuspülen sind. Sind die Tierchen durch die Funktion des klebrigen Saftes tief genug in den Stein eingedrungen, so drechseln sie durch beständiges Hin- und Herwenden des Kopfes den Stein immer weiter aus. Dass das letztere thatsächlich so der Fall ist, beweist das in den Höhlen vorgefundene Steinmehl sowie die Enge der Höhle selbst. Man muss daraus schliessen, dass sie sich mit ihrer harten Schale fortwährend an den Wänden andrängen mussten.[2]

In ähnlicher Weise entwickelt der Holzbohrer oder Holzwurm kunstvolle Bewegungsthätigkeiten, um seinen Lebensbedürfnissen zu entsprechen. Bei ihm sowie bei den Steinpholaden ist noch zu bemerken, dass sie wahrscheinlich im Holz oder in den Steinen, welche sie mühsam ausgedrechselt haben, hinreichende Nahrung finden.[3]

Die Meernesseln, Seesterne, Seeigel, die eine oberflächliche Beachtung leicht als leblose Gegenstände be-

[1] T. T. II. p. 37 sq.
[2] T. T. II p. 48; cf. *Woldrich* a. a. O. p. 184.
[3] T. T. II p. 58 sq.; cf. *Woldrich* a. a. O. p. 205.

stimmen wird, entfalten zu ihrem Lebensunterhalt thatsächlich die erstaunlichsten Kunstfertigkeiten, die sich sämmtlich als eigenartige Bewegungsformen darstellen.[1]

Wir haben schliesslich noch einen Blick auf die kunstvollen Bewegungsformen derjenigen Ordnungen von Schnecken, Reptilien, Würmer u. s. w. zu werfen, welche *Reimarus* als schleichende Tiere bestimmt.[2]

Natürlich kommt den mit Füssen ausgestatteten Tieren der Gebrauch derselben zur willkürlichen Bewegung ausserordentlich zu statten. Wie verhält es sich aber mit den Tieren, welche die Natur in dieser Hinsicht vernachlässigt hat? *Reimarus* weist in trefflicher Weise das entsprechende Surrogat bei verschiedenen Spezies von schleichenden Tieren nach. — So ruht der ausgebreitete Körper einer Schnecke auf einer flachen, sehnigen Sohle, welch' letztere aus ihren Drüsen fortwährend eine schleimartige Flüssigkeit ausschwitzt, welche ihr die Bahn glättet. Je weiter sich die Schnecke in wellenförmigen Bogen fortbewegt, desto reichlicher fliesst aus den zusammengepressten Drüsen der eigenartige Saft.[3] Die Schlangen bewegen sich in horizontalen Windungen vorwärts. Hier ist aber der ganze Bau des Tieres selbst schon ungemein kunstvoll gestaltet, um das oft blitzschnelle Vorwärtsgleiten dieser Tiere zu ermöglichen. Das Skelet, aus zahlreichen Wirbelkörpern zusammengesetzt, ist äusserst elastisch, die Eingeweide nehmen nur einen kleinen Teil des Körpers ein und ruhen auf einer fettigen Substanz. Der Bauch ist durch eine schuppenartige Haut (Lederhaut) geschützt, damit das Vorwärtsgleiten auf hartem und rauhem Boden ermöglicht sei. Durch willkürliche Contractionen der an den Rippen und Wirbelkörpern sich hinziehenden Bewegungshebel ist das Tier leicht im stande, sich fortwährend in Schlangenlinien, oft mit ungeheuerer Geschwindigkeit zu bewegen.[4] Erdwürmer und Wasser-

---

[1] T. T. II p. 63 sq.; cf. *Woldrich* a. a. O. 259.
[2] T. T. II p. 87.
[3] T. T. II p. 88 sq.
[4] T. T. II p. 91 sq.

egel stellen in ihren spezifischen Bewegungsformen wieder besondere Kunstfertigkeiten dar, indem sie in verschiedenartiger Weise ihren willkürlichen Einfluss auf den äusserst entwickelten Muskelapparat geltend machen.[1] — Ebenso verhält es sich bei den Holz- und Steinpholaden, deren wir bereits Erwähnung thaten.[2]

Mit den letzten, aus dem Bereiche der kunstvollen Bewegungsthätigkeiten der Tiere gewonnenen Beobachtungen schliessen die Untersuchungen, welche *Reimarus* dem hochinteressanten Gegenstande zu widmen vermochte. Es lässt sich aus den nur begonnenen Untersuchungen ersehen, welche Sorgfalt der Autor auf die Beobachtung des Tierlebens verwandte, um es zu erklären. Wäre es *Reimarus* beschieden gewesen, die begonnenen Untersuchungen zu vollenden, so hätten wir wohl eine volle und glänzende Darstellung des ebenso mannigfaltigen als inhaltlich hoch bedeutsamen künstlerischen Schaffens der Tiere überkommen. Doch auch aus den unvollendet gebliebenen Erörterungen des *Reimarus* lässt sich wenigstens so viel sicher entnehmen, dass gerade durch die Darstellung der tierischen Kunstthätigkeiten unter dem Gesichtspunkte der äusseren Bewegungsformen wertvolle, neue Anhaltspunkte für ein allseitiges Verständnis des Tierlebens dargeboten wurden. Indem *Reimarus* auf grund des empirischen Tierlebens den Nachweis erbrachte, dass die einzelnen Tierarten (so weit sie eben gewürdigt wurden) in ihren willkürlichen Bewegungen wahrhafte Kunst-Meisterwerke verrichten, hat damit des *Reimarus* Beweis für Thatsächlichkeit und Notwendigkeit der inneren Kunsttriebe eine neue Bekräftigung erfahren.

Wir wenden uns nun, nachdem wir in unseren Betrachtungen des Tierlebens bereits einen ziemlichen Schritt vorwärts gethan, nochmals den Kunsttrieben des Tieres zu, da wir noch eine Reihe von Gesetzen kennen zu lernen haben, welche *Reimarus* hinsichtlich der Thatsächlich-

[1] T. T. II p. 94 sq.
[2] T. T. II p. 98 sq.

keit und Entfaltung der tierischen Kunsttriebe aufstellt. *Reimarus* entwickelt die hierher gehörigen Gedanken in dem sehr wichtigen Kapitel seiner tierpsychologischen Erörterungen: „Eigenschaften der Kunsttriebe.“ Wir haben keine Veranlassung, unserer nächst folgenden Abhandlung eine andere Aufschrift zu geben.

§ 5. Die Eigenschaften der tierischen Kunsttriebe.

Thatsächlichkeit und Notwendigkeit der tierischen Kunsttriebe haben die bisher zur Darstellung gebrachten Untersuchnngen des *Reimarus* sicher gestellt. Diese und die nächstfolgenden Betrachtungen sollen nun dazu dienen, einen tieferen Einblick in das geheimnisvolle Walten des merkwürdigen Prinzips der tierischen Kunsthandlungen zu ermöglichen. Die vorliegende Betrachtnng der „Eigenschaften“ der tierischen Kunsttriebe soll nach *Reimarus* im Hinblick auf die Schwierigkeit, die letzte Frage des Tierlebens genügend zu beantworten, eine sehr wichtige Vorarbeit vollenden und so gewissermassen die Brücke zu den unmittelbar folgenden Enderörterungen darstellen. Diese Brücke zu der befriedigenden Antwort auf die letzten Fragen des Tierlebens stellt nach *Reimarus* die Kenntnis einer Anzahl von Gesetzen dar, welche sich mit Wirklichkeit und qualitativer Beschaffenheit der tierischen Kunsttriebe befassen.

1. Gesetz. Keiner Tierart fehlen die jeweils notwendigen Kunsttriebe zur allseitigen Selbstentfaltung. Gerade die Würdigung der Thätigkeiten der relativ unedelsten und armseligsten Geschöpfe drängt zum Postulate der erstaunlichsten Kunsttriebe hinsichtlich dieser Tierarten selbst.[1]

2. Gesetz. Keine Tierart hat unnötige oder überflüssige Kunsttriebe. Ein Tier, das den ganzen Winter hindurch schläft, hat nicht nötig, sich im voraus in höchst zweckmässiger Weise Wintervorräte zu sammeln nnd aufzu-

[1] T. T. II p. 215.

bewahren, wie dies bei anderen Tierarten der Fall ist. — Kein Vogel baut sich z. B. ein Nest zu seiner eigenen Bequemlichkeit; kein Tier zieht mit seinen Jungen in fremde Himmelsstriche, das die bisherigen klimatischen Verhältnisse vertragen konnte und jederzeit hier hinreichende Nahrung fand.[1]

3. Gesetz. Bei keiner Tierart findet man von Natur aus fremde, falsche oder verkehrte Triebe. Die jungen Küchlein können nicht einen Trieb haben, ins Wasser zu gehen und zu schwimmen wie die jungen Enten; der Adler darf sein Nest nicht auf die Erde, die Lerche das ihrige nicht an den Fels bauen; die Schafe dürfen sich nicht solche Sprünge gestatten wie Ziegen, Gemsen und Steinböcke.[2]

4. Gesetz. Trotz des Vorhandenseins jeweils notwendiger Kunsttriebe gehen tausende von Individuen sehr frühzeitig unter. Die Kunsttriebe sollen lediglich bewirken, dass die quantitative Bestimmtheit der einzelnen Tierarten im durchgängigen Verhältnis zur Gesammtheit der Arten erhalten bleibe. Da im grossen Reiche der Natur eine richtige Proportion zwischen Nahrungsangebot und Bedürfnis besteht und manche Tierarten auf den Raub anderer schlechterdings angewiesen sind, so musste jede Tierart hinsichtlich der Vermehrung der Individuen in gesetzmässigen Schranken eingehalten werden. Der jeweilige Überfluss aber dient zur Erhaltung der tausend anderen Tierarten. Die den einzelnen Tierarten zur eigenen Lebensentfaltung dienlichen Kunsttriebe müssen jeweils im Verhältnisse zu den Bedürfnissen anderer Species den ersteren selbst von Nutzen sein. Um aber dem Raube von seiten anderer Tiere nicht unverhältnismässig ausgesetzt zu sein, besitzen die unscheinbarsten Tierarten die reichsten und merkwürdigsten Kunsttriebe.[3]

5. Gesetz. Sämmtliche Tiere einer Art handeln im freien Zustande in der Ausübung ihrer Kunstthätigkeiten

[1] T. T. II p. 215 sq.
[2] T. T. I p. 216 sq.
[3] T. T. I p. 217 sq.

immer gleichartig. Das Netz der einen Spinne ist das nämliche wie das der anderen. Ebenso verhält es sich z. B. mit den Gruben des Ameisenlöwen, dem Wegziehen und Nesterbau der Zugvögel, dem Einspinnen der Raupen, dem Waffengebrauch der Tiere.[1]

6. Gesetz. Die Tiere wirken die ihrer Natur entsprechenden Kunsttriebe das erste mal, wenn sie eine Kunsthandlung auszuüben veranlasst sind, mit meisterlicher Geschicklichkeit aus. Es ist also nicht erforderlich, dass die Tiere im Interesse der Auswirkung ihrer Kunsthandlungen Erfahrungen sammeln; vielmehr findet man, dass die Tiere selbst bei solchen Werken, welche sie oftmals im Leben wiederholen und wiederholen müssen, das erste mal mit gleicher Vorzüglichkeit handeln als späterhin. „Es sind vom Anfange lauter Meisterstücke.[2]

7. Gesetz. Vielfach entfalten sich die Kunsttriebe der Tiere von Geburt an so, dass einzelne Tierarten z. B. Motten, Spinnen, Ameisenlöwen, (Insekten aller Arten) u. s. w. in der Lage sind, ohne jegliche Erfahrung die erstaunlichsten Kunsthandlungen auszuwirken. Ein hervorragender Beweis für das Angeborensein oder die Erblichkeit der Kunsttriebe sind die Thätigkeiten, welche die aus dem Mutterleibe geschnittenen Tiere (z. B. die Wasserschnecken) sofort, nachdem das Experiment geglückt, entfalten (Schwimmen, Fliegen u. s. w.).[3]

8. Gesetz. Die Kunsttriebe der Tiere kommen teilweise d. h. bei einzelnen Tierarten erst in einer gewissen Altersstufe zur Entwicklung und Entfaltung. Allein die Ausübung ist immer gleichartig und die Thätigkeit selbst sofort eine wirkliche Kunsthandlung. (z. B. bei den mancherlei Arten von Insecten: Einspinnen, Vergraben, Verwandeln, Befruchten, Eierlegen; bei den Vögeln: Begattung, Nestbau, Brütung, Erziehung; bei den Bienen: das Wachssammeln; das Wandern der Zugvögel u. s. w.)[4]

---

[1] T. T. I p 224 sq. — [2] T. T. I p. 225. — [3] T. T. I p. 226. — [4] T. T. I p. 231 sq.

9. Gesetz. Die Individuen von manchen Tierarten offenbaren den Trieb zum Gebranch bestimmter, leiblicher Organe, bevor diese noch vorhanden sind. (z. B. die jungen Kälber, Widder etc. hinsichtlich der noch nicht vorhandenen Hörner; der Eber, ehe die Hauer da sind u. s. w.)[1]

10. Gesetz. Manche Tiere, welche infolge ihrer natürlichen Schwäche der Sorge und Pflege der Eltern anvertraut sind, wirken ihre Kunsttriebe erst später aus und müssen bis zu einem gewissen Entwickelungsstadium belehrt und erzogen werden. (z. B. Vögel: zur Reinlichkeit, zum Fliegen, Nahrungsbeschaffen, Gefahrabwenden). Haben die Tiere das bestimmte Mass der eigenen Kräfte erlangt, so bethätigen sie sofort die Kunsthandlungen, an deren Ausübung sie lediglich die körperliche Schwäche gehindert.[2]

11. Gesetz. Obgleich die Tiere der einzelnen Arten ihre Kunsttriebe mit erblicher Fertigkeit entfalten, also ohne irgend welche Erfahrungen die objectiv zweckmässigsten Thätigkeiten verrichten, vermögen sie sich gleichwohl auf grund ihrer sinnlichen Vorstellungsthätigkeiten zu unwesentlichen Alterationen in ihren Kunstthätigkeiten selbständig zu bestimmen. Die Vögel erbauen ihre Nester sämmtlich in gleichförmiger Weise; auch suchen sie ausnahmslos hiezu einen sicheren Ort, in dessen Nähe sie sich leicht Nahrung beschaffen können. Allein, dass gerade dieser Baum, dieser Ast dazu ausgesucht werde, dass sie Moos oder Grashalme, Haare oder Federn verwenden, ist gleichgiltig und den Tieren auf grund ihrer sinnlichen Vorstellungen und Erfahrungen selbst zu bestimmen, überlassen. — Bienen und Wespen ist es zwar natürlich, „dass sie alle Toten aus ihrem Neste herausschleppen: allein, wenn der Körper zn gross ist, so pflegen sich die Werkwespen zu dem Hilfsmittel zu determinieren, dass sie den Körper in Stücke beissen und stückweise heraustragen. Die Bienen aber bedienen sich eines anderen Vorteils; sie überkleben und vermauern ihren getöteten Feind, als eine Schnecke, die

[1] T. T. I p. 233 sq.
[2] T. T. I p. 235 sq.

hereingeschlichen, mit demjenigen Harze, womit sie sonst die Ritzen des Stockes oder Korbes verstopfen. Dann kann ihnen das Aas ebensowenig Gestank verursachen, als ob es aus dem Korbe hinausgeschafft wäre."[1] —

12. Gesetz. Werden die Tiere in der Herstellung ihrer Kunstproducte gestört, so suchen sie entweder den Schaden auszubessern oder sie fertigen ein neues Werk an. Die Bärenraupe z. B. bessert ihr ungemein kunstvoll gesponneues Netz alsogleich wieder aus, sobald dasselbe irgendwie verletzt worden war. (Ähnlich verhält es sich bei Grasraupen, Erdbienen, bei manchen Hummelarten).[2]

13. Gesetz. Die Tiere weichen hin und wieder von der regelmässigen Ausübung ihrer Kunstthätigkeiten ab; dann suchen sie aber sofort den Fehler wieder gut zu machen. Die Bienen z. B. kommen oft in Gefahr, ihre Honigscheiben etwas schief laufend zu gestalten. Sie bemühen sich nun, sobald sie den Fehler bemerken, durch entsprechendes Zu- und Abnehmen an beiden Seiten der Scheibe das Fehlerhafte auszugleichen.[3]

14. Gesetz. Unter Umständen vermag man den Tieren auch einen offenbaren Irrtum oder eine förmliche Thorheit nachzuweisen. Die Bienen z. B. gehen, wenn man ihre Körbe verstellt hat, in einen falschen Korb. Dieser Irrtum aber wird hinreichend aus der Eigenart der sinnlichen Vorstellungsassociationen der Tiere überhaupt erklärt. So erwacht auch in den Bienen bei der gegenwärtigen Sinneswahrnehmung des verstellten Korbes das Erinnerungsbild des Ortes, an dem sonst der richtige Korb gestanden, sowie das Erinnerungsbild der Reihenfolge der einzelnen Körbe. Da das letztere alles auch beim falschen Korb zutrifft, stehen die Bienen nicht an, in den letztern einzukehren.[4] Bei voller Freiheit und Ungestörtheit der Tiere wird sich ein eigentlicher Irrtum hinsichtlich ihrer Thätigkeiten schwerlich nachweisen lassen.[5]

[1] T. T. I p. 237; 239. — [2] T. T. I p. 240 sq. — [3] T. T. I p. 243 sq. — [4] T. T. I p. 244 sq. — [5] T. T. I p. 244.

15. Gesetz. Neue, wesentliche Kunsttriebe lassen sich den Tieren nicht beibringen. Man mag die letzteren durch Weckung ihrer sinnlichen Vorstellungen, Neigungen und Affecte dressieren; allein die Dressnr selbst hat ihren innersten Grund im natürlichen Knnsttrieb selbst. Wenn z. B. ein junger Falke soll abgerichtet werden, nicht nur Vögel, sondern selbst vierfüssige Tiere zu jagen, so wird man das Futter des Falken in die Augenhöhlen solcher ansgestopfter Tiere stecken, auf die der kleine Raubvogel Jagd machen soll. Sobald nun der Falke ein solches ausgestopftes Tier bemerkt, ans dessen Augenhöhlen das gewohnte Futter hervorragt, wird er nicht anstehen, auf das blosse Tierfell loszustürzen und auf dasselbe einzuhacken. Ist der Falke im vollen Eifer, so fängt man an, den ausgestopften Hasen etwa mit stets vermehrter Geschwindigkeit weiterznbewegen. Der Falke wird nun erst recht nicht loslassen, nicht ahnend, dass man ihn auf diese Weise überlistet hat, in Zukunft, auch dem wirklichen Hasen nach Fell nnd Angen zn hacken.[1]

Reimarus ist mit der Aufstellung dieses letzten, für das Verständnis des Tierlebens ungemein wichtigen Gesetzes zu einem gewissen Abschluss innerhalb seiner tierpsychologischen Erörterungen gelangt. Indem *Reimarus*, seinen Blick unverwandt auf das erfahrungsmässig vorliegende Tierleben richtend, dieses selbst psychologisch nnd damit wahrhaft philosophisch zu erklären versnchte, ist er zu dem einstweilen abschliessenden Resultate gelangt: Das die philosophische Betrachtungsweise herausfordernde Tierleben vermag dann einem wirklichen Verständnis entgegengeführt zu werden, wenn man das Tier nach allen Seiten hin in der Auswirkung jener psychischen Vermögen beobachtet, welche empirisch vorliegen. Die sinnlichen Erkenntnis- und Strebezustände des Tieres in ihrer lebendigen Wechselbeziehnng zu den immanenten Gefühlszuständen der Tierpsyche erklären uns schon vielfach die eigentümlichen Thätigkeitsformen des Tieres; insbesondere vermag eine

[1] T. T. I p. 248 sq.

Würdigung der formalen Kunsttriebe des Tieres dessen Leben nach vielen Seiten hin philosophisch durchsichtig zu machen. Allein gerade diese geheimnisvollen Prinzipien der tierischen Kunsthandlungen und die letzteren selbst sind aus den bisherigen Erörterungen noch nicht restlos zu verstehen. Kunsthandlungen und Kunsttriebe des Tieres sind noch nicht erklärt; sondern es ist bis jetzt erst vieles von ihnen erzählt worden. Nun haben sich schon die scharfsinnigsten Denker an die Lösung dieses Problems herangewagt — die einen mit mehr, die anderen mit geringerem Erfolge. Allein nach welcher Richtung hin auch die einzelnen Entscheidungen mögen ausgefallen sein, wertvolle Beiträge für die Lösung des tierpsychologischen Problems bergen sie alle in sich. — Davon ist *Reimarus*, der ernstlich nach Wahrheit und Klarheit ringende Denker, so sehr überzeugt, dass er unmittelbar vor der Entwickelung seiner prinzipiellen, das Verständnis des Tierlebens betreffenden Entscheidungen, die hervorragendsten Tierpsychologen alter und neuer Zeit die Revue passieren lässt. Hierin wollen wir ihm noch kurz folgen!

§ 6. Das tierpsychologische Problem in der Geschichte der Philosophie.

A. In der griechisch-römischen Philosophie.

Reimarus erkennt der classischen Philosophie das Verdienst zu, im Interesse einer vollen Beantwortung des tierpsychologischen Problems, auf Thatsächlichkeit und Eigenart des tierischen Kunsttriebes mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Allein sobald es sich ernstlich darum handelt, die Kunstthätigkeiten des Tieres aus inneren, psychischen Vermögen zu erklären, gehen die Anschauungen hinsichtlich dieser schwierigen Sache ungemein auseinander.

Nach *Reimarus* sprechen die meisten der alten Tierpsychologen von einer Vernunft der Tiere; andere glauben den zureichenden Grund der erstaunlichen Lebensthätig-

keiten der Tiere in der inneren Empfindung der eigenen Kräfte und Natur gefunden zu haben.[1]

Der hervorragendste Tierpsychologe der griechischen Philosophie *Aristoteles,* der, was zunächst die äussere Form der Darstellung des Tierlebens anlangt, auf unseren Schriftsteller vielfach einen nicht unbedeutenden Einfluss ausgeübt zu haben scheint, wird von ihm als ein Vertreter der ersten Anschauung angeführt, wonach man von einer Vernunft der Tiere reden könne. Denn nach *Aristoteles* sei diese doch wenigstens manchen Tierarten sicher zuzuerkennen.[2]

Was nun dem *Reimarus* als zuverlässiger Anhaltspunkt für diese Inanspruchnahme des *Aristoteles* vorschwebt, ist eine bedeutungsvolle Stelle aus *Aristoteles'* Tiergeschichte. *Aristoteles* spricht da den meisten Tierarten wenigstens ein Analogon der Vernunft, vielen aber eine von der menschlichen Seele nur dem Grade nach verschiedene zu.[3]

Vergleicht man nun diese Äusserung des *Aristoteles* mit dem, was er „περὶ ψυχῆς" gegen diejenigen Denker, welche den Unterschied zwischen der αἴσθησις und der φρόνησις verwischten, einwendet und feststellt, so muss *Aristoteles* ernstlich die Intelligenz einiger Tierarten behauptet haben.[4]

[1] T. T. I p. 253. — [2] T. T. I p. 254.

[3] „Τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν ἄλλην φύσιν τῶν ζῴων καὶ τὴν γένεσιν τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον· αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἤθη καὶ τὰς τροφὰς διαφέρουσιν· ἔνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλωνζῴων ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων. ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφοράς· καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης καὶ πραότης καὶ χαλεπότης, καὶ ἀνδρία καὶ δειλία καὶ φόβοι καὶ θάρρη καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν. τὰ μὲν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζῴων (ἔνια γὰρ τῶν τοιούτων ὑπάρχειν μᾶλλον ἐν ἀνθρώπῳ, ἔνια δὲν τοῖς ἄλλοις ζῴοις μᾶλλον). τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γαρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶνζῴων ἐστί τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις." Arist. Hist. animal. VIII, c. 1 588a 16—31 Berl. Acad.'

[4] „Ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν φανερόν.

Reimarus aber scheint *Aristoteles* schon wohl verstanden zu haben, wenn er ihn als einen Vertreter der Tierintelligenz in Anspruch nimmt.

Auch *Sextus Empirikus* spricht nach *Reimarus* für die Vernunft der Tiere. Indem dieser Denker einerseits die Anschauung der Skeptiker von der Vernunft der Tiere vertritt, andererseits aber gegen die Stoiker wegen ihrer entgegengesetzten Bestimmung der tierischen Erkenntnis polemisiert, ist er selbst zu einem Vertreter der Anschauung von der Tierintelligenz geworden.[1]

Pythagoras, Plato und andere Denker der classischen Ära glaubten die Seelen der sogenannten unvernünftigen Tiere doch in soweit als vernünftig bestimmen zu sollen, als man nur die Fähigkeit eines formellen Schliessens nicht als wesentliches Element der Intelligenz betrachten würde.[2]

Galenus hingegen und *Seneka* vermeinen, das Tierleben ohne Zuhilfenahme eines vernünftigen Erkenntnisvermögens erklären zu können.[3] Was insbesondere die Kunsthandlungen des Tieres anlangt, so bestimmen sie dieselben als angeborene Fertigkeiten auf grund der inneren Empfindung.

Älian endlich hebt mit Nachdruck die wunderbaren Geschicklichkeiten der unvernünftigen Tiere hervor.[4]

B. In der neueren Philosophie.

Reimarus tadelt es, wenn neuere Denker, um das Tierleben, insbesondere hinsichtlich der Kunsthandlungen, welche es darstellt, verständlich zu machen, in das Reich der Phantasie geflüchtet sind. So spricht sich *Reimarus* scharf gegen

---

τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δ' ὀλίγοις τῶν ζῴων." *Arist. De anima* l. III, cap. 3 427b 6—8. Berl. Acad.

[1] T. T. I p. 257. cf. *Sextus Empir.* Pyrrhon. Hypotypos. lib. I, c. 14. Bekker'sche Ausgabe p. 16.

[2] T. T. I p. 257 sq. cf. *Plutarchus,* De placitis philosoph. lib. V cap. 20.

[3] T. T. I p. 259 u. 263.

[4] T. T. I p. 253 sq.

Cudworth aus, der eine Lösung des Problems von der eigentümlichen Annahme einer zeugenden und bildenden Natur als einem Mittelding zwischen Gott und Welt erhoffte. Diese blinde Natur soll alles in den Tierseelen auf eine fatale, magische und sympathetische Weise wirken. Das sind zwar, sagt *Reimarus*, „fürchterliche Wörter“, aber man wird von ihnen vergebens eine vernünftige Erklärung der Sache erwarten dürfen.[1]

Von *Descartes* ist bekannt, dass er die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten, also auch die Kunsthandlungen, aus dem blossen Mechanismus des Tierkörpers begreiflich machen wollte.[2]

Nach *Leibnitz* sind, wenn dessen philosophisches System der prästabilierten Harmonie auf die Tiere angewendet wird, die Lebensthätigkeiten derselben aus den psychischen Vorstellungen allein zu erklären. Der Tierkörper selbst ist eine blosse Maschine, der vom Schöpfer lediglich in eine prinzipiell harmonische Beziehnng zur Tierpsyche gebracht ist.

Nach dem Intuitismus des *Malebranche* wirkt Gott alles in den Tierseelen.[3]

Buffon versuchte das Tierleben, seinen materialistischen Grundsätzen getreu, aus den Nerven und Gehirnthätigkeiten des Tieres zu erklären. Das Gleiche gilt vom Materialismus *De la Mettries.* Doch war dieser Denker insofern wenigstens aufrichtiger, als er die Thatsache der Kunsthandlungen des Tieres anerkannte, während *Buffon* die Kühnheit besass, aus dem materiellen Trieb der Selbstliebe des Tieres die Gesammtheit seiner Thätigkeiten erklären zn wollen, deren Kunstcharacter er in Abrede stellte.[4]

Mylius will aus der körperlichen Schmerzempfindung das Tierleben verständlich machen.[5]

Condillac wendet sich insbesondere den Kunstthätigkeiten des Tieres zu und sucht dieselben aus dem Instinkt zu erklären. Der Instinkt ist ihm aber eine erb-

---

[1] T. T. I p. 268 sq. — [2] T. T. I p. 269 sq. — [3] T. T. I p. 280 sq. — [4] T. T. I p. 282 sq. — [5] T. T. I p. 284 sq.

liche Fertigkeit mit dem Vorzuge des Denk- und Reflexionsvermögens.[1]

Auch *De la Chambre* tritt für die Tierintelligenz ein. Er hält vollends jedes Erkennen des Tieres für ein Denken, jede Vorstellung für einen Begriff.[2]

Die Schule *Winklers* endlich operiert mit materiellen Ideen, flachen Portraits im Gehirn des Tieres und sucht daraus etwas für das Verständnis des Tierlebens zu gewinnen.[3]

Nachdem wir so kurz einen Blick auf die Erklärungsversuche des Tierlebens, wie sie in mannigfacher Weise in der Geschichte der Tierpsychologie aufgetreten sind, geworfen haben, kommen wir zum prinzipiellen Schiedsspruch des *Reimarus* selbst.

§ 7. Des *Reimarus* prinzipielle Erledigung des tierpsychologischen Problems.

Reimarus kann sich mit keiner der mannigfach variierenden Meinungen alter und neuer Denker hinsichtlich einer allseitigen Interpretation des Tierlebens einverstanden erklären. Daher sieht er sich veranlasst, von neuem für die Lösung des sehr verwickelten Problems einzutreten. Den Lösungsversuch des *Reimarus* zur Darstellung zu bringen, ist um so mehr gefordert, als die moderne Tierpsychologie trotz aller Hochachtung, welche sie für diesen glücklichen Beobachter und scharfsinnigen Denker hat, merkwürdiger Weise seine prinzipiellen Entscheidungen in der vorliegenden Frage vielfach ganz ignorierte. Und doch verdient *Reimarus* gerade in der principiellen Entscheidung die weitgehendste Beachtung.

Es handelt sich nun für *Reimarus* darum, das Tierleben restlos zu erklären. Dieses aber wird dann dem philosophischen Verständnis hinreichend nahe geführt sein, wenn

[1] T. T. I p. 299 sq.
[2] T. T. I p. 325 sq.
[3] T. T. I p. 330 sq.

die Kunstthätigkeiten des Tieres hinlänglich begriffen sind.[1] Denn nach *Reimarus* erfordert ja das Tierleben zu seinem vollen Verständnis ausser der Würdigung der sinnlichen Erkenntnis- und Strebezustände noch die Annahme besonderer Kunstthätigkeiten. Diese objectiv vorliegenden Kunstthätigkeiten des Tieres in ihrem inneren Wesensgrunde selbst darzuthun, bedeutet für *Reimarus* die letzte Aufgabe der Tierpsychologie; ihre glückliche Erledigung ist zugleich die letzte Antwort auf das tierpsychologische Problem.

Um nun die Kunsthandlungen des Tieres einem allseitigen Verständnis entgegenzuführen, führt *Reimarus* nochmals alles das, was das empirische Tierleben an physischen und psychischen Factoren darbietet, in zusammenfassender Weise vor. Diese stellen sich also dar:

1. Der Tierkörper nach seinen morphologisch-anatomischen Structurverhältnissen.
2. Die sinnlichen Erkenntniszustände des Tieres.
3. Die immanenten Gefühlszustände des Tieres.
4. Die tierischen Strebezustände.[2]

Es könnte nun vorerst scheinen, als ob *Reimarus* sich selbst in die Enge getrieben habe, wenn er, wo es sich doch um die philosophische Interpretation der tierischen Kunstthätigkeiten handelt, nochmals alle physischen und psychischen Factoren, welche das Tierleben darbietet, zu hilfe ruft, nachdem er uns doch zu überreden versuchte, dass die Kunsthandlungen des Tieres lediglich auf den inneren Kunsttrieb als eine eigentümliche Modification des tierischen Strebevermögens zurückzuführen seien. Allein wir dürfen doch nicht übersehen, dass *Reimarus* auch wieder andererseits den psychischen Kunsttrieb des Tieres in lebendige Wechselbeziehung zu den seelischen Erkenntnis- und Gefühlszuständen bringt. Dies brachte er mit aller Bestimmtheit in der Aufstellung des 11. Gesetzes zum Aus-

[1] Deshalb behandeln wir diesen Paragraphen noch unter dem Kapitel „Kunsttriebe“.

[2] T. T. I p. 336 sq.

druck, worin er uns bekanntlich auseinandersetzte, dass, obwohl „das Wesentliche" in den Kunsthandlungen der Tiere erblich bestimmt sei, „ihrer sinnlichen Vorstellung und der daher erzeugten Neigung" noch so viel frei gegeben bliebe, um die Kunstthätigkeiten nach zufälligen Umständen zu alterieren. „Der Ameislöwe, sagt *Reimarus* braucht sonst seine vordere Zange zur Schaufel, die Steinchen, welche in seiner Sandgrube ein Hindernis geben, hinaus zu werfen. Allein, wenn ihm der Stein für einen solchen Wurf zu gross ist, so sucht er das Hinterteil seines Körpers unter den Stein zu schieben, und selbigen sich auf solche Weise auf den Rücken zu laden. Wie er nun auch sonst allezeit rücklings kriecht: so bemühet er sich, den aufgeladenen Stein immer weiter rückwärts, in einer Schneckenlinie, aus der Sandgrube bis zum obersten Eingange zu schieben. Aber siehe, der Stein rollet ihm oft im Schieben von dem Rücken wieder herunter in die Tiefe, fast, wie die Fabel von des Sisiphi Steine sagt. Dennoch ist mein Ameislöwe unverdrossen, sich den Stein, wie vorhin, und so oft aufzuladen, bis es ihm gelingt, diese Last ganz in die Höhe und aus der Grube zu schaffen."[1] Aus diesem Beispiel geht also deutlich hervor, wie die Tiere in mancherlei Weise auf grund sinnlicher Vorstellungen und Erfahrungen die Auswirkung der an sich erblichen Kunsttriebe zu beeinflussen vermögen. Wir werden späterhin noch Veranlassung haben, auf diese höchst wichtige Erscheinung des Tierlebens zurückzukommen. — Dass aber der tierische Kunsttrieb auch in lebendigster Beziehung zu den immanenten Gefühlszuständen des Tieres steht, sowie zu den von Natur aus kunstvoll gestalteten morphologischen und anatomischen Structuren des Tierkörpers, werden die folgenden Erörterungen ergeben. Wir beginnen nun mit der Würdigung der vier physischen und psychischen Factoren hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Auswirkung der tierischen Kunsthandlungen.

[1] T. T. I p. 239.

1. Eine gründliche Kenntnis der anatomisch-morphologischen Structurverhältnisse des tierischen Körpers wird die Behauptung zur Folge haben, dass der letztere, als einheitliches Ganzes betrachtet, die denkbar höchste Zweckmässigkeit und insofern ein objectives Kunstwerk darstellt. Was die Tiere als erbliche Mitgift an kunstvollen Körperorganen aufweisen, ist nach *Reimarus* ein bedeutungsvoller Factor für die Auswirkung ihrer Kunstthätigkeiten selbst. Es kostet Mühe, sagt *Reimarus,* alles darzulegen, was die Tiere an spezifischen Kunstorganen aufweisen. Man beachte z. B. die zum Schutze des Körpers gegen die Einflüsse der Witterung oder zur Abwendung von mancherlei Gefahren vorhandenen Haare, Federn, Stacheln, Schuppen, Panzer u. s. w.; ferner, was die Tiere für die Entfaltung ihres willkürlichen Bewegungsvermögens an Fittigen, Schwänzen, Flügeln, Füssen, Hacken, Saugwarzen, Häuten u. s. w. besitzen; fernerhin, was ihnen an merkwürdigen Organen zur Nahrungsaufnahme zur Verfügung steht, wie z. B. bei den Insecten der Saugrüssel zum Zwecke des Honigsammelns, die spiessartige Zunge des Armadillo und Ameisenbären zum Auffangen der Insecten, die Maultaschen bei Affen und Hamstern, den Beutelkropf beim Armadillo zum Fischen und Wassersammeln; die Vordertatzen des Maulwurfes zum Graben u. s. w.[1] Selbstredend ist nun mit der blossen Thatsächlichkeit dieser Kunstwerkzeuge der zweckmässige Gebrauch derselben nicht gegeben, sondern dieser setzt eben das psychische Vermögen der zweckmässigen Ausnützung voraus. Allein gleichwohl muss in den natürlichen Kunstorganen der Tiere, wie *Reimarus* sagt, etwas mehr als die blosse entfernte Möglichkeit des Gebrauches enthalten sein, d. h. die anatomisch-morphologische Construction des Tierkörpers ist von Natur aus so bestimmt, dass sie den Individuen der einzelnen Arten die denkbar glücklichste Handhabe zur Auswirkung der erstaunlichen Kunstthätigkeiten darbietet. — Mit diesem Gedanken hat uns *Reimarus* zu dem übergeleitet, was späterhin eine so grosse

[1] T. T. I p. 340.

Rolle in seinen Ausführungen spielen wird — zur formalen Bestimmtheit des Tieres, zu der ihm erblich verliehenen Determination. Vorläufig will *Reimarus* mit dem eigentümlichen Begriff Determination nicht mehr bezeichnen als das Surrogat der Selbstbestimmung. *Reimarus* erklärt, dass die Tiere „viele besondere Werkzeuge haben, deren jedes zu seinen gewissen Vorrichtungen eingerichtet und geschickt ist; da wir Menschen von Natur nur ein einziges allgemeines Werkzeug aller Werkzeuge, die Hände, am Leibe tragen. Die tierischen Werkzeuge sind durch die Bewegungsmuskeln, durch den Zuschuss der Säfte und andere Beschaffenheiten zu ihrem besonderen Gebrauche mehrenteils determiniert; da unsere Hände hiegegen die Bestimmung ihres Gebrauches nicht in sich halten, sondern zu allerlei Bewegungen von Natur gleich geschickt sind."[1] Aus diesen Äusserungen des *Reimarus* geht zur Genüge hervor, welche Bedeutung er den anatomischen Structurverhältnissen des Tierkörpers zumisst. Indem er diesen aber als von Natur aus höchst zweckmässig und kunstvoll bestimmt denkt, hat er zugleich auf die Beziehung hingewiesen, welche zwischen Tierkörper und innerem Kunsttrieb besteht: „Es erhellt also, sagt *Reimarus*, wie die besonderen Kunstwerkzeuge der Tiere zu ihren besonderen Kunstverrichtungen behilflich sind, da sie hiezu schon innerlich durch ihre Bewegungsmuskeln genauer determiniert, ja geschlank und willig gemacht sind, folglich auf ihren rechten Gebrauch führen und die Kunsttriebe erleichtern.[2]

2. Was den zweiten Factor anlangt, der in seiner Bedeutung für die Gesammtheit der tierischen Lebensthätigkeiten, also auch für die Kunsthandlungen herauszustellen ist, so müssen wir hier einerseits auf das verweisen, was wir bereits hinsichtlich der tierischen Vorstellungsthätigkeiten sowie der Eigentümlichkeit des tierischen Sinnesorganismus als dem vermittelnden Factor zwischen äusserer Welt und innerer Psyche gesagt haben, andererseits kommt

[1] T. T. I p. 341 u. 342.
[2] T. T. I p. 343 sq.

hier hauptsächlich das wichtige 11. Gesetz in Betracht, auf dessen hervorragende Bedeutung wir in der Einleitung zu der gegenwärtigen Untersuchung hinwiesen. Wenn *Reimarus* im Interesse einer allseitigen Erklärung der tierischen Kunsthandlungen auf die sinnlichen Vorzüge des Tieres hinweist, so hat er dabei die Thatsache der Ausstattung des Tieres mit vorzüglichen Sinnesorganen im Auge, welche die innere psychische Vorstellung vermitteln. Auf grund seiner sinnlichen Vorzüge ist das Tier befähigt, Thätigkeiten auszuwirken, deren Eigenart von jeher das ganze Interesse des Beobachters des Tierlebens beanspruchen musste. Indem wir nun bemüht waren, an geeigneter Stelle Qualität und Function des tierischen Sinnesorganismus als notwendige Voraussetzung der tierischen Vorstellung zu characterisieren, die letztere selbst aber in ihrem Wesen und ihrer Tragweite hinlänglich klargestellt zu haben glauben, können wir uns hier darauf beschränken, auf die früheren Ausführungen zurückzuweisen. Nur haben wir noch hervorzuheben, dass *Reimarus* die Gesammtheit der tierischen Vorstellungsthätigkeiten in lebendigste Wechselbeziehung zu den tierischen Kunsthandlungen bringt, indem er, wie wir ebenfalls bereits zeigten, dem Tiere eine accidentelle Selbstdetermination auf grund der Sinneserfahrungen zuerkennt. —

3. Der dritte Factor, dessen Beachtung hinsichtlich des Verständnisses der tierischen Kunstthätigkeiten von hoher Wichtigkeit ist, ist die Innenempfindung, das Gefühl des Tieres. Auch dessen Eigenart haben wir bereits bei anderer Gelegenheit zu characterisieren versucht. Die immanenten Gefühlszustände des Tieres bedeuten die eigenartigen Erregungen der innern Tierpsyche; hervorgerufen durch Vorstellungen, bedeuten sie eine notwendige Bedingung für die Auslösnng bestimmter Thätigkeitsformen des Tieres, seiner eigensten Willkürhandlungen. Auch die Kunstthätigkeiten des Tieres stellen nach *Reimarus* formale Willkürhandlungen desselben dar. Daraus ergibt sich schon die Beziehung, welche zwischen den inneren Gefühlen und dem Kunsttrieb als dem Prinzip der Kunstthätigkeiten besteht.

Allein die Gefühle haben noch eine besondere Bedeutung für die Auswirkung der Kunsttriebe. Darauf werden wir aber erst dann hinweisen dürfen, wenn wir, was jetzt unsere nächste Aufgabe bedeutet, das innerste Wesen des tierischen Kunsttriebes selbst zur Darstellung gebracht haben werden. —

4. Es erübrigt uns also noch, den vierten Factor ins Auge zu fassen, der von *Reimarus* als die reichste Lichtquelle für das Verständnis der tierischen Kunstthätigkeiten bestimmt wird — das Strebevermögen des Tieres. Und zwar handelt es sich, wie sofort einzusehen ist, um die gründliche Würdigung der bedeutungsvollsten Modification der Strebethätigkeiten des Tieres, den inneren Kunsttrieb, dessen Thatsächlichkeit bereits feststeht, dessen inneres Wesen aber noch klarzustellen ist. —

Skizzieren wir nun kurz die Gedanken, von deren Entwickelung *Reimarus* eine glückliche Beantwortung dieser letzten Schwierigkeit des tierpsychologischen Problems abhängig macht!

Reimarus sucht den Nachweis zu erbringen, dass das Tier in der Auswirkung seines psychischen Strebevermögens in eigenartiger Weise bestimmt oder determiniert sei. Die Kunsthandlungen des Tieres erfordern zu ihrem vollen Verständnis einen ganz merkwürdig bestimmten oder determinierten Kunsttrieb als die hier in Betracht kommende Besonderheit des tierischen Strebevermögens. Um nun das innerste Wesen dieses geheimnisvollen Prinzips der tierischen Kunsthandlungen möglichst durchsichtig zu machen, hält *Reimarus* eine exacte Analyse des Begriffs Determination um so mehr gefordert, als *Moses Mendelssohn,* der „Berliner Recensent" der *Reimarus*'schen Tierpsychologie, den Autor gerade wegen dieser Anschauung scharf mitgenommen.

Die nächste Frage, welche wir uns vorzulegen und zu beantworten haben, lautet also: Was versteht *Reimarus* unter „Determination?"

Nach dem Vorgange *Chr. Wolfls* betrachtet *Reimarus* ein Ding dann als determiniert, wenn von ihm „aus

vielerlei an sich Möglichem eines oder mehreres als wirklich bejaht werden muss, mit Ausschliessung alles übrigen, an sich Möglichen."[1] Kann aber aus einer Mannigfaltigkeit möglicher Prädicamente dem Ding keines zuerkannt werden, dann ist es unbestimmt, undeterminiert. „Demnach, sagt *Reimarus*, ist die Figur der Krystalle und Salze jeder Art von Natur bestimmt; hingegen ist die Figur des Wassers an sich (unbestimmt) undeterminiert, weil es sowohl im Fliessen als Gefrieren, mancherlei Figuren wirklich annehmen kann."[2]

Es ist nun ungemein wichtig, sich alles Wirkliche sowie alle Kräfte als die inneren Prinzipien des Wirklichen als irgendwie determiniert zu denken. „Denn alles in der Welt, sagt *Reimarus*, wird natürlicher Weise durch die Kräfte der Dinge wirklich; und in ihrer beständigen Wirkung kann nicht mehr enthalten sein als die wesentliche Determination der Kraft zulässt."[3] Wenn man nun alles Wirkliche als determiniert zu denken bestrebt sein muss, dann hat man auch das Psychische, also auch die psychischen Thätigkeiten des Tieres zu determinieren. Denn auch sie gehören in den Bereich des Wirklichen. Allein gerade in dieser Beziehung erwies sich die Vernachlässigung dieser Forderung für manche Tierpsychologen sehr verhängnisvoll. Sie verstanden es nicht, die Seelenkräfte als determiniert zu denken.[4] So hatte für *Wolff* die oberflächliche, weil mit hilfe der „Abstraction" gewonnene Bestimmung oder Determiniation der Seele das Verhängnis, den wesentlichen Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele zu verwischen. Indem es nämlich *Wolff* übersah, die empirischen Seelenvermögen bestimmt ins Auge zu fassen d. h. nach ihrer qualitativen Beschaffenheit in sich zu würdigen und genau gegen einander abzugrenzen, kam er dazu, das Seelenwesen schlechthin als Vorstellungskraft zu bestimmen, wobei

[1] T. T. I p. 442 cf. p. 384.
[2] T. T. I p. 442 sq.
[3] T. T. I p. 447.
[4] T. T. I p. 447 sq.

ihm natürlich der Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele ganz entkommen musste. Denn auch den Tierseelen ist das Vorstellungsvermögen zuzuerkennen; allein welch ein himmelweiter Unterschied ist zwischen diesen beiden Vorstellungsformen! Eine solche Methode, das Wesen der Seele durch Abstraction d. h. durch einen kühnen Saltomortale über die empirischen Seelenthatsachen weg zu bestimmen, ist für ein psychologisches System sehr verhängnisvoll.[1] Auch *Mendelssohn* verstand es nicht, das Psychische in wahrer und richtiger Weise zu determinieren. Anstatt die erfahrungsmässig vorliegenden Seelenkräfte, wie sie eben Menschen- und Tierleben darbieten, nach der jeweiligen Qualität zu würdigen und zu unterscheiden, dachte er sich alles Seelische als Vorstellungskraft schlechthin, und so verflüchtigte sich auch für ihn die bedeutungsvolle Differenz zwischen menschlicher und tierischer Vorstellung, zwischen Menschen- und Tierseele überhaupt.[2] Sobald man es aber versteht, auch die mannigfachen psychischen Erfahrungsthatsachen präcis ins Auge zu fassen, d. h. nach ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten zu würdigen, sie gegen einander abzugrenzen — kurz nach allen Seiten hin glücklich zu determinieren, wird man mehr Aussicht haben auf eine vernünftige Interpretation der einzelnen psychischen Leistungen, welche im Gebiet des Wirklichen eine so hervorragende Rolle spielen.

Nachdem so *Reimarus* die Wichtigkeit und Bedeutung der durchgängigen Bestimmtheit des Wirklichen einschliesslich des Psychischen nachgewiesen und klargelegt, hält er es im Interesse eines verständnisvollen Erfassens des Tierlebens für unerlässlich notwendig, die verschiedenen Grade oder Abstufungen der Determination festzustellen und zu würdigen. Aus dieser Untersuchung soll sich ergeben, in welchem Sinne man von der Determination des Tieres reden kann.

„Die Scholastiker, sagt *Reimarus*, scheinen schon in

[1] T. T. I p. 448 sq.
[2] T. T. I p. 450.

ihrem nahen und entfernten Vermögen (potentia proxima und remota) oder völligen und unvollkommenen Vermögen (potentia completa et incompleta) einen dunklen Begriff von den verschiedenen Stufen der Determination in den Naturkräften gehabt zu haben."[1] Allein ihre Anschauung ist noch wesentlich zu ergänzen: Zunächst gibt es einmal keine absolut unbestimmte Kraft, d. h. jede Wirklichkeitsform muss wenigstens durch ein genus superius des Objectes und durch einen allgemeinen Modus der Wirksamkeit bestimmt sein. So ist, fügt *Reimarus,* die Sache erläuternd hinzu, z. B. der freie Wille des Menschen durch ein genus superius des Gegenstandes d. h. durch das Gute oder Böse (allgemeinste Wahlobjecte) bestimmt; der allgemeine Modus für die Auswirkung der Willensthat sind die Gesetze des Wollens überhaupt. Das Gleiche gilt von der Vernunft: Genus superius des Objectes, das sie bestimmt, sind die Erkenntnisgegenstände im allgemeinen; Modus der Vernunftentfaltung sind die Gesetze des Denkens, die formal logischen Gesetze, in denen sich das vernünftige Erkennen bewegt. Durch ein genus superius des Objectes und durch einen allgemeinen Modus der Wirksamkeit bestimmt sein bedeutet nun für *Reimarus* den ersten Grad der Bestimmtheit des Wirklichen. Behalten wir die obigen Ausführungen im Auge, so ist leicht ersichtlich, dass dieser Grad der Determination die weiteste Grenzbestimmung des Wirklichen bedeutet. Eine Wirklichkeitsform, die nur in dieser Weise determiniert ist, hat noch „ein sehr weites Feld offen, darin sie ihr Bemühen auf mancherlei untere Geschlechter, Arten und einzelne Dinge verschiedentlich anwenden" kann. Die Vernunft, sagt *Reimarus,* kann eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erkenntnisobjecten in ihr Bereich ziehen, sie „kann tausenderlei Dinge in Betrachtung nehmen, und tausenderlei Wahrheiten, Wissenschaften oder Künste begreifen, erfinden, erlernen, üben und zu einer weiteren Vollkommenheit bringen."[2] Mit dem freien Willen verhält es sich nicht

[1] T. T. I p. 454. — [2] T. T. I p. 455.

anders. Auch er hat unendlich viele Wahlobjecte vor sich, nach denen er sich zu richten vermag. — Im Hinblick auf die Eigentümlichkeit dieser 1. Stufe der Determination von Wirklichkeitsformen, sieht sich *Reimarus* veranlasst, sie auf die menschliche Natur anzuwenden, d. h. zu behaupten, dass der Mensch wegen der Vorzüglichkeit seiner höheren Geistesvermögen noch am wenigsten gebunden oder determiniert sei. —

Der zweite Grad der Determination einer Wirklichkeitsform bedeutet bei *Reimarus* schon deren engere Gebundenheit, insofern ihre Entfaltung (genus inferius) „ein gewisses unteres Geschlecht des Gegenstandes und der Wirkungsart bestimmt". Was *Reimarus* mit diesen eigentümlichen Ausdrücken besagen will, machen sofort einige Beispiele klar. Der Gesichtssinn hat zum Gegenstande ausschliesslich die wirklichen Körper und dies nur unter der Voraussetzung des Lichtreflexes in den Sehorganen („unteres Geschlecht" des Objectes d. h. das enger begrenzte Wirklichkeitsgebiet). Die Vorstellungsformen werden bestimmt durch die optischen Gesetze (Modus der Wirksamkeit — ebenfalls enger bestimmt). Nun ist aber zu beachten, dass trotz dieser engeren Grenze, welche die Entfaltung des Sehvermögens des Menschen bestimmt, dessen optische Vorstellungen doch noch eine reiche Mannigfaltigkeit eigentümlicher Beziehungen zwischen den einzelnen Sehobjecten herauszuheben vermögen (Farben, Proportion, Schönheit, Grösse, Zahl, Vielheit u. s. w.), wenn nämlich das sinnliche Vorstellungsvermögen in die Herrschaft der vernünftigen Reflexion gebannt ist. Beziehungen herauszufinden, ein verweilendes Betrachten des Gegenständlichen unter bestimmten Gesichtspunkten ist eben der eigenste Vorzug der Vernunft. Behält man dies im Auge, so ist sofort ersichtlich, dass die Tiere total unfähig sind, innerhalb der Entfaltung ihres sinnlichen Vorstellungslebens zur Höhe eines verständnisvollen Erfassens des Gegenständlichen sich emporzuschwingen. *Reimarus* bringt diese Thatsache in den treffenden Worten zum Aus-

druck: „Wenn gleich die Tiere auch sehen können, so haben sie doch kein Vermögen, ihr Gesicht auf die besonderen Arten des Sichtbaren fallen zu lassen, sondern sind aus Mangel an Vernunft determiniert, alles, was in die Augen fällt, auf einmal und unter einander vorzustellen, und können folglich nur dem Eindruck und Reize, welche eine confuse Vorstellung des Gesehenen geben kann, folgen."[1] Aus diesen Worten des *Reimarus* geht hervor, dass der zweite Grad der Determination noch zu weit ist, um auf das Tier eine Anwendung zu finden.

Der dritte Grad der Determination des Wirklichen bedeutet eine derartige Begrenztheit einer Kraftentfaltung, dass sowohl der Gegenstand der Wirksamkeit als die Form derselben durchweg spezifisch bestimmt ist. *Reimarus* will hiermit nichts anderes behaupten, als dass gewisse Kraftleistungen, sobald sie ausgelöst werden, als durchweg gleichartig verlaufend betrachtet werden müssen, jedoch so, dass innerhalb der spezifischen Kraftentfaltung die Möglichkeit accidenteller oder individueller Alterationen bestehen bleibt.[2]

Der vierte Grad der Determination der „Naturkräfte" findet dann seine Anwendung, wenn zu der spezifischen Gebundenheit der Kraftäusserung auch die individuelle hinzu kommt, d. h. wenn irgend eine Thätigkeitsform nach allen Richtungen und Einzelheiten hin vollständig bestimmt ist, so dass sie so und nicht anders verlaufen muss. Diese letzte Stufe der Determination findet sich bei der Wirksamkeit toter Stoffmassen; eine mechanische Kraftleistung bedeutet nach *Reimarus* so viel, als „dass alle einzelnen körperlichen Veränderungen und Handlungen vermöge der wesentlichen Regeln ihrer Kräfte zu dieser Zeit, an diesem Orte, auf diese Art, in diesem Masse natürlicher Weise erfolgen müssen und weder gänzlich ausbleiben noch anders geschehen können."[3]

[1] T. T. I p. 456.
[2] T. T. I p. 457.
[3] T. T. I p. 457.

Nun fragt es sich, ob etwa eine der beiden letzten Formen der Determination auf die tierischen Vermögen Anwendung zu finden vermag. Würde man sich für den vierten Grad der Determination entscheiden, dann wäre damit die *Cartesianische* Auffassung sanctioniert; denn *Descartes* bestimmte die Tiere als blosse Maschinen.[1] Allein dass dies falsch ist, hat *Reimarus* hinlänglich begründet. Wie steht es nun mit dem dritten Grade der Determination, der spezifischen Bestimmtheit; ist von ihm etwas für das Verständnis des Tierlebens zu erhoffen? *Reimarus* glaubt das; denn es steht für ihn fest, dass die beiden ersten Grade der Determination für das Tier bedeutungslos, weil noch zu weit, sind. Fassen wir aber die Entfaltung der tierischen Natur ernstlich ins Auge, so stellt sich in der That heraus, dass der dritte Grad der Determination des Wirklichen für das Tierleben absolute Giltigkeit beansprucht. Denn thatsächlich sind die Tiere in der Auswirkung ihrer Thätigkeiten spezifisch determiniert. „Ein jedes Tier, sagt *Reimarus*, bleibt beständig bei einer und derselben Art des Lebens mit allen seines Gleichen. Einerlei Art der Nahrung und der Mittel, sie zu erhalten, einerlei Art, sich zu schützen und zu vertheidigen, einerlei Weise, das Geschlecht fortzupflanzen und für Brut und Junge zu sorgen, einerlei Art von Nestern, Weberei, Spinnerei, Baukunst und anderen Kunsttrieben. Wer ein Tier einer Art kennt, der kennt sie alle; es ist kein weiterer Unterschied in allen ihren Handlungen und Werken, als welcher einzelne Dinge durch besondere Umstände unterscheidet.“[2] Die Beobachtung des Tierlebens führt also notwendig zur Aufstellung des Gesetzes: Die Gesammtheit der Thätigkeitsformen des Tieres ist spezifisch determiniert. Da nun aber gerade die Kunsthandlungen des Tieres, wie wir ausführlich nachzuweisen versuchten, für *Reimarus* die wichtigste Erscheinung des Tierlebens bilden, und zwar so, dass nach seiner Auffassung das Tierleben dann erklärt ist,

[1] T. T. I p. 457. cf. T. T. I p. 269 sq.
[2] T. T. I p. 458.

wenn die Kunsthandlungen hinlänglich begriffen sind, so haben wir hier insbesondere die durchgängige spezifische Determination des Tieres hinsichtlich der Auswirkung seiner Kunsthandlungen zu betonen.

Nun aber ist die Cardinalfrage erst noch zu erledigen: Muss, wenn erweisbar die objectiv vorliegenden Kunstthätigkeiten des Tieres spezifisch determiniert sind, auch das innere Prinzip derselben selbst spezifisch determiniert sein? Darin stimmt ja auch *M. Mendelssohn*, der scharfe Kritiker der *Reimarus*'schen Tierpsychologie, mit dem Autor überein, dass die Kunsthandlungen des Tieres, in ihrer objectiven, kompleten Thatsächlichkeit betrachtet, eine spezifische Determination aufweisen. Allein er ist ein entschiedener Gegner der Annahme eines erblich determinierten, inneren Kunsttriebes als des eigentümlichen, formalen Prinzips der Kunsthandlungen. Und warum wohl? Indem *M. Mendelssohn*, im engsten Anschluss an die *Wolff-Leibnitz*'sche Anschauung von einer rein äusserlichen Relation zwischen Leib und Seele, behauptet, dass die letztere lediglich die durchaus von ihr unabhängig vor sich gehenden Körperthätigkeiten vorstelle, kann er natürlich unmöglich einen Kunsttrieb im Sinne der Auffassung des *Reimarus* zugeben. Denn nach *Reimarus* ist der tierische Kunsttrieb im Ernste das wirksame Prinzip von Kunstthätigkeiten, die der Leib auf Befehl der inneren Tierpsyche auswirkt. Für *Reimarus* handelt es sich gerade darum, den formalen Character der tierischen Kunstthätigkeiten durchsichtig zu machen, d. h. darzuthun, wie denn die Tiere in der Lage sind, ohne alle höheren Seelenvermögen, ja ohne alle sinnlichen Erfahrungen mit erblicher Fertigkeit Thätigkeiten zu verrichten, deren erstaunliche Formen das regste Interesse des Beobachters in Anspruch nehmen. Gibt man einmal zu, sagt *Reimarus*, dass die Tiere mit angeborener Fertigkeit formale Kunsthandlungen verrichten, dann wird man notwendig dazu getrieben, das willkürliche Strebevermögen des Tieres an sich schon so determiniert zu denken, dass ersteres, ohne mit psychischen

Erfahrungselementen verknüpft zu sein, wirklich das leistet, als dessen reeller Grund es allein bestimmt zu werden vermag. Dies ist nun zu beweisen![1]

Reimarus wendet sich, um die folgenden Erörterungen um so einleuchtender zu machen, zunächst einer kurzen Betrachtung des menschlichen Seelenlebens zu. Da ist es eine feststehende Thatsache, dass der Mensch in den ersten Entwicklungsstadien nach der Geburt eine ganze Fülle der zweckmässigsten Willkürthätigkeiten auswirkt, hinsichtlich deren er absolut unfähig war, Erfahrungen zu sammeln. Nehmen wir aus den vielen nur z. B. die erstaunliche Fertigkeit des Saugens, welche der kleine Weltbürger alsbald nach der Geburt meisterlich versteht. Ist sie nicht eine angeborene, unerlernte Kunst? Das muss uns wohl einleuchten, wenn sie uns *Reimarus* auseinander legt. Das Saugen der neugeborenen Kinder muss eine erbliche Kunstfertigkeit sein, da „unter so vielen möglichen Bewegungen der Lefzen, der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, ja der Brust selbst, diejenige sogleich angewandt wird, welche den süssen Nahrungssaft aus der Brust herauspumpt und über die Zunge und den Kehldeckel durch scharfe Anziehung vieler Muskeln zum Magen hinunter zwängt."[2] Soviel steht wenigstens anatomisch fest, dass das Hinabschlucken von Flüssigkeiten über den Kehldeckel, ohne dass diese in die Luftröhre geraten, eine grössere Fertigkeit voraussetzt als das Hinabschlucken fester Substanzen. Denn im ersten Falle ist ein ganz bestimmtes Krümmen der Zunge erforderlich, welche sich ohnedies über den Kehldeckel breiten muss. Allein auch die Art und Weise des Saugens ist an sich schon eine Kunstfertigkeit; dies beweist deutlich die Unfähigkeit erwachsener Personen zu dieser Handlungsweise. *Reimarus* wenigstens gesteht in drolliger Weise auf grund seiner Erfahrungen ein, dass er das Saugen nicht mehr fertig gebracht habe.[3] -- Eine angeborene Kunstfertigkeit, welche der Mensch alsbald nach der Geburt verrichtet, ist z. B.

[1] T. T. I p. 458 sq. — [2] T. T. I p. 387. — [3] T. T. I p. 387.

auch das Sehen. Das wirkliche Sehen ist bedingt durch ein Fixieren der beiden Augen auf einen Punkt, wodurch das Sehbild, das die Augen aufgenommen haben, erst wirklich vorgestellt werden kann. Nach dem Masse des Sehwinkels wird die Grösse des Sehbildes vermehrt oder vermindert. Wegen der Ähnlichkeit beider Bilder in beiden Augen wird (nach *Reimarus!*) das Sehbild nicht gedoppelt, sondern einfach vorgestellt; „wir kehren es zugleich um, das Unterste zu oberst, indem wir die Berührung von jedem Lichtstrahle auf seinen Ursprung und also, was sich unten im Auge malet, nach oben hin rechnen. Wenn uns diese Fertigkeit nicht angeboren wäre, so würden wir sie, wegen der Vielheit der nach den Regeln des Lichtes sich richtenden Handlungen, vermutlich durch keine Überlegung und Übung erwerben können."[1] So liessen sich nach *Reimarus* noch mancherlei erbliche Kunstfertigkeiten aus dem menschlichen Leben aufzählen. Allein nicht hiemit haben wir uns zu befassen, sondern mit dem tierischen Seelenleben. Nur haben wir uns noch die Frage zu beantworten: Was bezweckt *Reimarus* mit dem Hinweis auf die erblichen Kunstfertigkeiten des Menschen? *Reimarus* will die Thatsächlichkeit der erblichen Determination eines psychischen Kunsttriebes als des Realprinzips der tierischen Kunsthandlungen nachweisen. Indem er uns nun aus dem menschlichen Leben mannigfache Thatsachen berichtet, welche ein sprechender Beweis für die Wirklichkeit angeborener Kunsthandlungen sind, so hofft er dadurch, uns zu überzeugen, dass alle diese eigentümlichen Handlungen einen erblichen Kunsttrieb als hinreichende Ursachen erfordern — und zwar einen erblich determinierten Kunsttrieb. *M. Mendelssohn* gesteht die Thatsächlichkeit der erblichen Kunsthandlungen ohne Bedenken zu, allein er verwahrt sich mit aller Entschiedenheit gegen die Annahme eines erblich determinierten, psychischen Kunsttriebes nach der Auffassung des *Reimarus.*[2] Allein *Reimarus,* der eben kein Freund

[1] T. T. I p. 391.
[2] T. T. I p. 458.

der von *Mendelssohn* so hoch gepriesenen *Leibnitz*'schen Philosophie ist,[1] lässt sich durch die mannigfachen Einwendungen seines Kritikers nicht so leicht in die Flucht schlagen, wie *Moenckeberg* glaubt.[2] *Moenckeberg* meint, *Reimarus* sei ausser stande gewesen, auf die vielen Einwürfe *Mendelssohns* etwas Stichhaltiges zu entgegnen und deshalb sei er in seiner Erwiderung auf die *Mendelssohn*'schen Einwände so „ausfahrend“ geworden. Allein wir glauben doch, *Reimarus* habe es wohl verstanden, seinem Kritiker zu begegnen. Wenn dieser doch selbst zugestand, dass die oben characterisierten Kunstthätigkeiten des Kindes ein angeborenes Vermögen voraussetzen, dieselben zu verrichten, so scheint es uns keineswegs belanglos zu sein, wenn seinerseits *Reimarus* nun entgegnet: „Ist denn dieses alles nicht ein determiniertes Bemühen des Willkürs der Seele, welches auf die Bewegung gewisser Gliedmassen gerichtet ist und was ist mehreres dazu in der sinnlichen Empfindung als eine blosse Veranlassung, wie es der Verfasser (sc. der Kritik) selber nennt? Oder thut der Mechanismns des Körpers was mehreres dazu, als dass er die Wirksamkeit und Ausführung dieses determinierten willkürlichen Bemühens erleichtert, wie er sich gleichfalls selber ausdrückt? Folglich beweisen ja alle diese Beispiele eine natürliche Determination des Willkürs der Seele, gewisse Gliedmassen auf gewisse Weise bewegen zu wollen, wovon zwar die Veranlassung und die Mittel der Ausführung im Körper liegen, aber der eigentliche Grund der Determination in der Natur dieser Seelenkraft liegt. Folglich entstehen die angeborenen Fertigkeiten der Menschen, gewisse regelmässige Bewegungen in gewissen körperlichen Gliedmassen auf Veranlassung ihrer eigenen Veränderungen zu verrichten, von der natürlichen Determination der Seele selbst.“[3] Auch aus den anderen Verteidigungsgründen des *Reimarus* scheint uns hervorzugehen, dass der Autor die

[1] T. T. I p. 493. cf. p. 474 sq.

[2] *Moenckeberg* a. a. O. Vgl. das ganze Kapitel über *Reimarus* und *Mendelssohn*. — [3] T. T. I p. 494.

Forderung eines psychischen, erblich determinierten Kunsttriebes des Menschen mit hinlänglich reellen Erwägungen zu rechtfertigen versteht. — Allein wir müssen uns nun wieder dem Tierleben zuwenden, um zu erfahren, wie *Reimarus* hier den erblich determinierten Kunsttrieb nachweist.

Reimarus sagt, wenn schon eine Entwickelung und Ausgestaltung des menschlichen Lebens nicht denkbar ist ohne die Wirklichkeit erblich determinierter Kunsttriebe, so bliebe das Tierleben schlechterdings ohne deren Annahme unverständlich. Dies ergibt sich für *Reimarus* aus folgenden Erwägungen:

1. Es steht empirisch fest, dass die wesentlichen Characteristica der objectiv vorliegenden Kunstthätigkeiten der Tiere in der Form von formalen Willkürhandlungen sich darstellen; ferner, dass die Kunsthandlungen, wie nachgewiesen wurde, als solche determiniert verlaufen, und zwar alsogleich nach der Geburt vor aller Erfahrung aus gewirkt werden; schliesslich, dass die Tiere in Anbetracht ihrer relativ niederen Erkenntnisvermögen total unfähig sind, selbstthätig Kunsterfindungen zu machen. Daraus folgt, dass das tierische Strebevermögen in seiner Eigenart als spezifischer Kunsttrieb selbst erblich zur Auswirkung von Kunsthandlungen determiniert ist.[1]

2. Die Wirklichkeit spezifisch determinierter, erblicher Kunsttriebe beim Tiere ergibt sich aus einer einfachen logischen Erwägung. Ist der Satz richtig: actio statim sequens supponit vim non impeditam oder: Determinata actio statim sequens supponit vim per se determinatam, so ergiebt sich aus demselben bei der jedenfalls berechtigten Anwendung auf das Tierlebeu: Die spezifisch determinierten Kunsthandlungen des Tieres werden sofort nach der Geburt ausgewirkt, wenn kein Hindernis da ist; folglich muss auch das Thätigkeitsprinzip selbst — also der innere Kunsttrieb — spezifisch determiniert sein.[2]

---

[1] T. T. I p. 461 sq.

[2] T. T. I p. 462.

3. Sobald die Thatsache der spezifischen, erblichen Kunsthandlungen feststeht und zugegeben wird, kann das Prinzip derselben nicht wesentlich undeterminiert sein (wie *Mendelssohn* glaubte). Denn dann könnten die Kunsthandlungen selbst nicht angeboren sein, sondern es müsste ihre Entfaltnng erst von späteren Bedingungen abhängig gedacht werden. Auch wäre es schlechterdings unerklärlich, warum die Kunsthandlungen stets und bei allen Tierarten gleichförmig verlaufen, da doch unter der Voraussetzung eines nicht determinierten Prinzips derselben mannigfache Alterationen in Anbetracht der tausenderlei Lebenserfordernisse der Tiere nicht ausbleiben könnten. Anch die Regelmässigkeit und Fertigkeit in den Kunsthandlungen wäre ein Rätsel; vielmehr müsste unter der gedachten Voraussetzung eine successive Entwickelung zur Vollkommenkeit im Auswirken der Kunsthandlungen postuliert werden. Bei dem Menschen ist das letztere thatsächlich der Fall; und warum? Weil eben die leiblichen und psychischen Vermögen noch in wesentlich geringerem Grade bestimmt sind.[1]

4. Die Thatsache, dass das Tier hinsichtlich seiner körperlichen Ausstattung und seiner sinnlichen Vorzüge spezifisch determiniert ist, berechtigt zu der Annahme, dass auch das Prinzip der formalen Kunsthandlung in analoger Weise beschaffen sei; dies ist um so eher anzunehmen, da die Tiere einen absoluten Mangel an höheren Seelenvermögen aufweisen, welche allein im stande wären, die sinnlichen Neigungen erst zur Auswirkung regelmässiger Kunstthätigkeiten zu determinieren.[2]

Nach diesen Erörterungen steht es für *Reimarus* fest, dass das Prinzip der tierischen Kunsthandlungen spezifisch determiniert ist. Die angeborene, spezifische Determination des psychischen Knnsttriebes ist somit dessen innerstes Wesen. Infolge und auf grund dieses eigenartigen Thätigkeitsprinzips ist das Tier in der Lage, von Natur aus ohne alle Erfahrungen und insbeson-

[1] T. T. I p. 463 sq.
[2] T. T. I p. 464.

dere ohne alle höheren Seelenvermögen die zu seiner Selbstentfaltnng unbedingt notwendigen, objectiv als höchst zweckmässig sich darstellenden Thätigkeiten d. h. die Kunsthandlungen auszuwirken. —

Ist nun mit dieser letzten Bestimmung des tierischen Kunsttriebes, die sich für *Reimarus* auf grund der Erfahrung und Vernunft herausgestellt hat, die Eigenart des Kunsttriebes vollständig durchsichtig geworden? Was den Kunsttrieb des Tieres selbst anlangt, glauben wir, keine der wesentlichen Gedankenbestimmungen des *Reimarus* unberücksichtigt gelassen zu haben. Allein wir werden uns jetzt daran erinnern, dass wir früher sagten, der spezifisch determinierte Kunsttrieb des Tieres sei späterhin als die bedeutungsvollste Modification des tierischen Strebevermögens in seiner Wechselbeziehung zu den immanenten Gefühlszuständen des Tieres zu würdigen. — Nach *Reimarus* ist nun diese Wechselbeziehung zwischen Kunsttrieb und Gefühl sehr geeignet, die Genesis des Kunsttriebes verständlich zu machen — ein Moment im Seelenleben der Tiere, das wohl einer speziellen Würdigung bedarf, wenn gleich das innerste Wesen des Kunsttriebes schon bestimmt ist. *Reimarus* vertritt nun die eigentümliche Anschauung, dass die Tiere die inneren, psychischen Kunsttriebe dann zur Auswirkung bringen, wenn sie vorher die Determination der Seelenvermögen innerlich empfunden haben. Aus den determinierten Kräften oder Bemühungen der Seele und deren innerer Empfindung gedenkt *Reimarus* das eigentümliche Wesen der Kunsthandlungen verständlich zu machen.[1] Offenbar will *Reimarus* mit diesen Bemerkungen die Thatsache hervorheben, dass die Genesis des tierischen Willkürtriebes, also auch des tierischen Kunsttriebes als der bedeutnngsvollsten Modification desselben, durchaus von der vorhergegangenen Auslösung immanenter Gefühlszustände abhängig ist. —

Es ist nun diese Hervorhebung der lebendigen Wechselbeziehung zwischen innerem Kunsttrieb und immanentem Ge-

[1] T. T. I p. 383

fühl hinsichtlich des Verständnisses des Wesens der tierischen Kunsthandlungen von grosser Wichtigkeit. Denn ohne dieselbe wäre es eigentlich nicht einzusehen, wie der psychische Kunsttrieb wirksam werden sollte. Sobald man sich aber vergegenwärtigt, wie sich *Reimarus* gerade von dem inneren Gefühlsleben des Tieres die Auswirkung seiner willkürlichen Strebethätigkeiten durchweg abhängig denkt, so sieht man ein, wie der formale Kunsttrieb das Tier zur Thätigkeit drängt, d. h. wie es ohne irgend welche, durch äussere Sinnesreize vermittelte Vorstellungen, von Geburt aus die zu seinen Lebensentfaltungen so unerlässlich notwendigen Kunsthandlungen auszuwirken vermag. *Reimarus* legt ja das Hauptgewicht auf den formalen Character der tierischen Kunsthandlungen, deren Thatsächlichkeit ihn zur Annahme des erblich determinierten Kunsttriebes führt. Dieser aber entsteht keineswegs durch ein blosses Ungefähr, sondern ist in seiner Genesis vollständig durchsichtig, wenn die bedeutungsvolle Vermittlungsform der psychischen Gefühle beachtet wird. Die Tiere, so denkt sich *Reimarus* die Sache, werden durch die inneren Lust- und Unlustempfindungen zur Auswirkung erblicher Kunstfertigkeiten getrieben oder gedrängt.[1] So ist es verständlich, wie z. B. Zugvögel ohne alle Erfahrungen die Wanderung in entlegene Gegenden antreten, die jungen Enten flott ins Wasser tauchen, der Hirschkäfer seine Grube gräbt, der Käferwurm seine Höhle baut, die Vögel ihre Nester verfertigen u. s. w. Sie alle würden nicht mit erblicher Bereitwilligkeit zur Auswirkung solcher Thätigkeiten sich verstehen, wenn diese selbst nicht als angenehme d. h. durch vorausgehende Lustgefühle bedingte, erlebt würden.[2] —

Damit glauben wir das letzte, bedeutungsvolle Moment hinsichtlich der tierischen Kunstthätigkeiten hervorgehoben zu haben. Die Polemik, welche *Reimarus* in scharfem Ton gegen *Mendelssohn*[3] in dieser Sache führt, ist für uns von

[1] T. T. I p. 468. Ebenso *K. E. v. Baer.* cf. *Stölzle: K. E. v. B.* u. s. Weltanschauung p. 306 f.

[2] T. T. I p. 471 sq. — [3] T. T. I 471 sq. sq.

geringerem Interesse, da sie inhaltlich einerseits Gedanken enthält, welche *Mendelssohn* als Einwände der *Leibnitz*'schen Philosophie entlehnt, andererseits eine Zurückweisung des *Reimarus* enthält, deren Gedanken zur Darstellung zu bringen, für uns nur eine Wiederholung des bereits Ausgeführten bedeuten würde. —

Schlusskapitel.

Am Ziele unserer Darstellung der tierpsychologischen Anschauungen des *Reimarus* angelangt, wird es nun unsere Aufgabe sein, nochmals in zusammenfassender Weise die Gedanken des *Reimarus* nachzudenken, welche er im Interesse eines vernünftigen Erklärungsversuches des Tierlebens zu einem System der Tierpsychologie verarbeitet hat.

Ausserdem scheint es im Interesse eines glücklichen Abschlusses unserer Arbeit gelegen zu sein, wenn wir uns die Frage nach dem inneren Wert der *Reimarus*'schen Tierpsychologie vorlegen und zu beantworten suchen. Die Antwort dürfte sich aus einer Vergleichung der Grundgedanken der Tierpsychologie des *Reimarus* mit denen der modernen und der aristotelisch-scholastischen insofern ergeben, als *Reimarus* für beide Anschauungen von hervorragenden Vertretern beider Richtungen in Anspruch genommen wird.

1. Wenn wir uns in aller Kürze nochmals den Gang der tierpsychologischen Erörterungen des *Reimarus* vergegenwärtigen, so finden wir, wie *Reimarus* durchweg den Grundzweck seiner Abhandlung im Auge behält, das merkwürdige Tierleben zu interpretieren. Um in wahrhaft philosophischer Weise vorzugehen und dadurch zu ernstlichen Resultaten zu gelangen, legt *Reimarus* die Eigentümlichkeiten der einzelnen psychischen Vermögen nach Wesen, Ursprung und gegenseitiger Wechselwirkung dar; als Resultat ergab sich aus diesen Untersuchungen für

Reimarus, dass die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten nichts aufweist, was die Zuhilfenahme der höhern Seelenvermögen als hinreichende Ursache erforderte. Allein restlos sind aus den einstweilen gewürdigten sinnlichen Vorstellungs-, Gefühls- und Strebezuständen des Tieres keineswegs alle Momente in den tierischen Handlungen zu begreifen. Vielmehr erfordern die bei näherer Betrachtung als objective Kunsthandlungen sich darstellenden Thätigkeitsformen der Tiere die eingehende Würdigung des tierischen Strebevermögens nach der ganzen Tragweite seiner Leistungsfähigkeit. Erst das Verständnis des innersten Wesens des tierischen Kunsttriebes und seiner Wechselbeziehung zu den immanenten Gefühlszuständen der Tierpsyche vermag die Antwort auf die letzte Frage der empirischen Tierpsychologie zu geben.

2. Es ist nun die weitere Frage: Kann die von *Reimarus* aufgestellte Hypothese zur allseitigen Erklärung des empirischen Tierlebens Anspruch auf innere Wahrscheinlichkeit erheben? Hat sie ein reelles Recht, auf grund ihrer inneren Begründung innerhalb der tierpsychologischen Wissenschaft einen ehrenvollen Rang zu behaupten?

a) Die moderne Tierpsychologie wird diese letzten Fragen insofern sonderbar finden, als der Name des *Reimarus* bei hervorragenden Vertretern derselben offenbar einen guten Klang hat. Wir erinnern uns noch an das, was W. *Wundt* hinsichtlich des Wertes der Tierpsychologie des *Reimarus* aussprechen zu dürfen glaubte. — Max *Perty* sagt von *Reimarus* gerade zu, er sei auf dem Gebiete der Tierpsychologie „ein noch immer unübertroffener Schriftsteller."[1] Allein bei diesen Lobeserhebungen der modernen Tierpsychologie, mit denen sie *Reimarus* mit Genugthuung zu einem der Ihrigen zählt, dürfen wir uns nicht so schlechthin zufrieden geben. Vielmehr handelt es sich uns um die Frage: Was hat denn eigentlich *Reimarus* mit den Anschauungen der auf ihn so stolzen mo-

[1] M. *Perty*, Über das Seelenleben der Tiere 2. Auflage p. 8 sq.

dernen Tierpsychologie gemein, ist er denn im Ernste ihr Vater? Um diese Frage erfolgreich beantworten zu können, ist es zunächst notwendig, dass wir uns den Grundgedanken klar zu machen suchen, der die moderne Tierpsychologie am deutlichsten characterisiert.

Wir werden nun wohl kaum mit unserem Urteil zu weit gehen, wenn wir sagen, dass weitaus die Mehrzahl der modernen Tierpsychologen mit allem Ernste die Anschauung von der Intelligenz der Tiere vertritt und sich gerade dadurch, wie wir späterhin zeigen werden, von Meinungen früherer Denker scharf unterscheidet. Also die Annahme der Tierintelligenz ist das wesentliche Characteristicum der modernen Tierpsychologie. Freilich bestehen innerhalb derselben wieder verschiedene Richtungen hinsichtlich dieser Anschauung, gewissermassen eine strenge und eine gemässigte Partei, von denen die eine das Tier schlechthin vermenschlicht, die andere wenigstens einen Gradunterschied zwischen Mensch und Tier bestehen lässt. Allein darin stimmen die beiden Richtungen zusammen, dass sie im Prinzip der Intelligenz des Tieres das Wort reden.

So hat sich erst vor kurzem einer der hervorragendsten Forscher auf zoologischem und tierpsychologischem Gebiete — *Forel* — dahin ausgesprochen, dass die plastischen Neurozymthätigkeiten des Tieres die Vernunft desselben zuverlässig verbürgten.[1] Auch *Emery* ist von der Intelligenz des Tieres überzeugt: „Ich bin überzeugt, dass die Tiere intelligent sind und dass ihre Seelenthätigkeit hauptsächlich in zwei Beziehungen von der des Menschen sich unterscheidet: 1. im viel geringeren Grade des tierischen Verstandes; 2. im Mangel eines wesentlichen Instrumentes des menschlichen Abstractionsvermögens, der Sprache.“[2] — In gleicher Weise hat in jüngster Zeit *Franz v. Wagner* in seiner für weitere Kreise berechneten Schrift „Tierkunde“ die Intelligenz der Tiere, wenigstens der höchsten Formen

[1] Vgl. *Wasmann,* Instinkt und Intelligenz im Tierreiche p. 38 sq.
[2] Vgl. *Wasmann* a. a. O. p. 50.

derselben proklamiert.[1] — So liessen sich noch zahlreiche Namen moderner Zoologen und Tierpsychologen anführen, welche unbedenklich dem Tiere Intelligenz zusprechen. Wir fragen nun: Ist *Reimarus* auf die Seite dieser modernen Tierpsychologen zu stellen? Ist er der Begründer der neuen Tierpsychologie?

Diese Frage können wir wohl sehr kurz erledigen. Wir glauben im Laufe unserer Arbeit nachgewiesen zu haben, dass *Reimarus* ein grundsätzlicher Gegner aller jener Anschauungen ist, welche dem Tiere die Vernunft zusprechen und es so — sei es bewusst oder unbewusst — vermenschlichen. So lange und insoweit die moderne Tierpsychologie der Vernunft des Tieres das Wort redet, wird sie füglich darauf verzichten müssen, den *Reimarus* zu einem der Ihrigen oder gar zu ihrem Begründer zu erheben. *Reimarus* ist mit nichten der Begründer der modernen Tierpsychologie, sondern ihr prinzipieller Gegner. Denn er leugnet die Intelligenz der Tiere — und zwar so, dass er es als eine Absurdität brandmarkt, den letztern auch nur einen Grad der Vernunft zuzuerkennen.

b) Allein wir fragen weiter: Wenn dies sich in Wirklichkeit so verhält, vermag dann *Reimarus* im Ernste noch als jener „unübertroffene Schriftsteller über das Seelenleben der Tiere" festgehalten zu werden, ist es nicht ein welker Lorbeerkranz, den *M. Perty* ihm widmet?

Es erscheint zunächst auffallend, dass *W. Wundt*, der einstmals den *Reimarus* als Begründer der modernen Tierpsychologie, zu der er damals selbst sich bekannte, feierte, in spätern Jahren so von dieser Anschauung abkam, dass er in der zweiten und dritten Auflage seiner Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele diese Äusserung über *Reimarus* wegliess. *Wasmann* bemerkt zu dieser auffallenden Erscheinung, *W. Wundt* habe unterdessen wohl erkannt, dass *Reimarus* nicht der Begründer, sondern der entschiedenste Gegner der modernen Tierpsychologie ist. *Wundt*

[1] Tierkunde von Dr. *Franz v. Wagner*, Privatdozent a. d. Univ. Giessen, Leipzig 1897. p. 65 u. 69.

hatte aber unterdessen nicht nur seine Ansicht hinsichtlich der Bedeutung der Tierpsychologie des *Reimarus* geändert, sondern auch mit seinen eigenen Anschauungen eine vollständige Wandlung erfahren müssen. *Wundt* ist gegenwärtig selbst der entschiedenste Gegner derjenigen Tierpsychologie, welche das Tierleben erklären zu können glaubt, wenn sie die Intelligenz der Tiere behauptet. — Wir meinen nun, diese gründliche Änderung der tierpsychologischen Anschauungen *Wundts* lebhaft begrüssen zu können; es scheint uns, dass die „Vorlesungen über Menschen- und Tierseele" dieses hervorragenden Kenners und gewandten Interpreten des Tierlebens gerade infolge dieser Meinungsänderung unendlich viel gewonnen — so zwar, dass sie jetzt die vorzüglichsten Anhaltspunkte für eine vernünftige Beurteilung des Tierlebens bieten. Wir stehen nicht an, unseren Standpunkt offen zu bekennen, indem wir uns mit den Anschauungen *Wundts* hinsichtlich des Erkenntnislebens der Tiere einverstanden erklären. Wie *Wundt* den Tieren die Vernunft abspricht, so ist es auch unsere Meinung, dass bei dem gegenwärtigen Stand der tierpsychologischen Wissenschaft keine Erscheinung des tierischen Seelenlebens vorliegt, welche auf intelligente Elemente in demselben schliessen liesse.

Ist aber diejenige Auffassung des Tierlebens im Einklang mit der Wahrheit, welche die Intelligenz des Tieres in Abrede stellt, dann erscheint der Wert der Tierpsychologie unseres *Reimarus* im günstigsten Lichte. Denn *Reimarus* ist der entschiedenste Gegner jener Tierpsychologie, welche von der Vernunft des Tieres etwas für die Lösung des biologisch-psychologischen Problems erhofft. — So haben wir die erste der oben gestellten Fragen beantwortet: Die *Reimarus*'sche Tierpsychologie ist aufgrund ihrer inneren Begründung berechtigt, innerhalb der tierpsychologischen Wissenschaft einen ehrenvollen Platz zu behaupten. Allein dieser Vorzug ist ihr nicht deshalb zuzuerkennen, weil der Autor die Wege der modernen Tierpsychologie gewandelt, sondern weil er deren grundsätzlicher Gegner ist.

2. Diesen Gedanken hat in jüngster Zeit bereits *E. Wasmann* ausgesprochen. Nach seiner Anschauung ist *Reimarus* der konsequente Weiterbildner der aristotelisch-scholastischen Tierpsychologie.[1] Für uns fragt es sich nun, ob etwa die Bedeutung des *Reimarus* als Tierpsychologe darin gelegen sei, dass er die aristotelisch-scholastische Tierpsychologie weitergebildet, welche mit der modernen so gar nicht harmoniert. *Wasmann* scheint dieser Anschauung zu sein.[2] Wir müssen nun gestehen, dass wir uns hinsichtlich der Entscheidung dieser Frage ein entscheidendes Urteil nicht zutrauen. Und zwar deshalb nicht, weil zwar die aristotelische,[3] aber noch nicht die scholastische Tierpsychologie eine solche Bearbeitung bis jetzt erfahren hat, auf grund deren es uns allein berechtigt erscheint, in dieser Sache eine Entscheidung zu treffen. — Allein so viel glauben wir sagen zu dürfen, dass *Reimarus* wenigstens hinsichtlich seiner tierpsychologischen Anschauungen in sehr enge Beziehungen zur mittelalterlich-scholastischen Tierpsychologie tritt, wie sie in *Thomas von Aquin* einen hervorragenden Vertreter gefunden. Und zwar ist dies der Fall

a) Hinsichtlich der Intelligenzfrage, welche wir oben erörterten. Wie *Wasmann*, wenigstens auf grund bedeutungsvoller Äusserungen des *Thomas von Aquin* feststellen zu können glaubt, ist dieser Denker ein entschiedener Gegner der Annahme einer Intelligenz des Tieres.[4] Dass *Reimarus* die gleiche Anschauung vertritt, glauben wir nachgewiesen zu haben. Indem wir aber zugleich behaupten zu können vermeinten, dass diese Anschauung sich im Einklang mit der Wahrheit befindet, können wir jetzt sagen: Ein wichtiger Factor zur richtigen Beurteilung des Wertes der Tierpsychologie des *Reimarus* ist die That-

---

[1] *Wasmann* a. a. O. p. 36 sq.

[2] *Wasmann* a. a. O. p. 37.

[3] Vgl. *Paul Marchl:* Des Aristoteles Lehre von der Tierseele I. Teil. Programm des hum. Gymnasiums Melten 1896/97.

[4] *Wasmann* a. a. O. p. 36 sq.

sache der merkwürdigen Übereinstimmung mit der scholastischen Tierpsychologie, wie sie in *Thomas Aquinas* erscheint.

b) Hinsichtlich des anderweitigen Erklärungsversuches des Tierlebens, nachdem man die Intelligenz abgewiesen. Nach den von *Wasmann* angestellten Untersuchungen versucht die scholastische Philosophie wieder, wie sie in *Thomas* sich darstellt, die Gesammtheit der tierischen Lebensthätigkeiten aus dem Instinct des Tieres zu erklären. Wie *Thomas von Aquin* sich den Instinkt des Tieres denkt, ist vorläufig noch nicht zu beurteilen; denn hiezu müsste uns eine zusammenhängende Darstellung der tierpsychologischen Anschauungen des *Thomas* vorliegen. Jedenfalls aber legt *Thomas* ein grosses Gewicht auf die erblichen Kunstfertigkeiten des Tieres, um sein Seelenleben zu erklären; auch der Begriff der Determination spielt bei *Thomas* eine grosse Rolle. Er sucht sie auf die Naturanlagen des Tieres anzuwenden (determinationes naturae). Es ist also hienach wahrscheinlich, dass sich *Thomas* den Instinct des Tieres als das innere Prinzip der erblichen Kunsthandlungen des Tieres denkt. — Was wird aber in der Tierpsychologie des *Reimarus* mit „Instinct" zu bestimmen sein? Offenbar nichts anderes als der spezifisch determinierte Kunsttrieb, vermöge dessen das Tier in der Lage ist, von Natur aus die objectiv zweckmässigsten Handlungen auszuwirken. Es besteht also auch in dieser Hinsicht eine bedeutungsvolle Übereinstimmung zwischen *Thomas von Aquin* und *Reimarus*. Infolge dieser Übereinstimmung hat nun *Wasmann* Veranlassung genommen, die These aufzustellen, beide Denker suchten die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten aus dem Instinct des Tieres zu erklären. Es hat diese Behauptung *Wasmanns* etwas an sich, was gewissermassen zur Anerkennung ihrer Richtigkeit zwingt. Denn nachdem sowohl *Thomas* als *Reimarus* dem Tiere die Intelligenz absprechen und das Hauptgewicht auf die determinierten Naturanlagen der Tierpsyche legen, scheint es, als ob ein einheitliches Prinzip gewonnen sei, aus dem die

Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten herzuleiten wäre. *Wasmann* wenigstens ist eifrigst und, wie es scheint, mit dem grössten Erfolge bemüht, das Tierleben möglichst einheitlich d. h. aus dem Instinct zu erklären, dessen tiefstes Wesen „die erbliche, zweckmässige Anlage des sinnlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens im Tiere ist."[1] Indem nun *Wasmann* hinsichtlich eines einheitlichen und allseitigen Erklärungsversuches des Tierlebens im Prinzip mit *Thomas* und *Reimarus* sich geeint glaubt, scheint es zunächst, als ob hiedurch sein Erklärungsversuch eine neue, bedeutungsvolle Bekräftigung erfahren habe. —

Wir vermögen nun nicht darüber zu urteilen, ob *Thomas* im Ernste die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten aus dem Instinct im Sinne der *Wasmann*'schen Auffassung herleitet. Was aber *Reimarus* anlangt, obliegt uns die Aufgabe, zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Versucht *Reimarus*, wie *Wasmann* glaubt, wirklich alle Thätigkeiten des Tieres aus dem Instinct herzuleiten? Was entspricht überhaupt bei *Reimarus* dem Begriff „Instinct?"

Wie *Reimarus* uns selbst sagt, ist sein Kunsttrieb genau das Gleiche wie Instinct d. h. ein inneres, seelisches Prinzip, das die Tiere befähigt, von Natur aus die objectiv zweckmässigsten Handlungen auszuwirken. *Reimarus* hat nun allerdings den Nachweis erbracht, dass die Tiere ausnahmslos zu ihrer Lebensentfaltung spezifisch determinierte Kunsttriebe oder Instincte notwendig haben und dass das Tierleben dann erklärt sei, wenn die aus den inneren Kunsttrieben entspringenden Kunsthandlungen begriffen wären. Allein ist damit von *Reimarus* behauptet, dass das tierische Leben nichts aufweist, was nicht als eine Instinct-Handlung sich darstellt? Mit nichten! Wenn auch *Reimarus* behauptet, dass das Wesentliche in den tierischen Kunsthandlungen determiniert sei, so dass auch diejenigen Thätigkeiten des Tieres, welche es auf grund sinnlicher Erfahrungen auswirkt, noch als formale Kunsthandlungen zu bestimmen seien, so werden doch die sinnlichen Erkenntnis-

[1] *Wasmann* a. a. O. p. 26.

zustände des Tieres als solche noch nicht als Instincthandlungen, sondern als blosse Voraussetzungen derselben betrachtet. Denn *Reimarus* belehrt uns ausdrücklich, dass die sinnlichen Vorzüge des Tieres (damit meint er die Vorstellungsthätigkeiten) erst „Vieles" in den Kunsthandlungen des Tieres erklären. Selbst aber bedeutet die sinnliche Vorstellung ebenso wenig wie die Gefühle und Affecte schon Instinctthätigkeiten. Sie alle sind nur Voraussetzungen derselben und wertvolle Bedingungen.

Wenn also *Wasmann* glaubt, *Reimarus* versuche, wie er selbst, die Gesammtheit der tierischen Thätigkeiten als Instincthandlungen zu bestimmen, so glauben wir dies nur unter einer gewissen Kautel zugeben zu dürfen, die unsere eben gegebene Distinction darstellt. —

Wir meinen nun, mit dem Hinweis auf dieses letzte, wichtige Moment des Tierlebens, sagen zu dürfen, dass es *Reimarus* wohl verstanden hat, dieses ernstlich ins Auge zu fassen und gründlich zu erklären. Indem *Reimarus* dem Tiere die höheren psychischen Vermögen auf grund eingehender Erwägungen absprach, musste er ein Prinzip aufzufinden suchen, das in ernstlicher Weise die innere Kraft offenbart, die objectiv zweckmässigsten Thätigkeiten des empirischen Tierlebens zu ermöglichen. Dieses Prinzip bedeutet für ihn den spezifisch determinierten Kunsttrieb, dessen Eigenart im wesentlichen mit dem Begriff Instinct zusammenfällt. Die wahre, wissenschaftliche Tierpsychologie wird durch die energische Festhaltung dieses Thätigkeitsprinzips wohl in der Lage sein können, die objectiv merkwürdigsten Handlungsweisen des Tieres zu erklären, wenn auch nicht jede Thätigkeit des Tieres, wie dies *Reimarus* auch glaubt, als solche schon eine Instincthandlung darstellt. Insbesondere glauben wir, dass die fortschreitende Klärung des tierpsychologischen Problems wesentlich dadurch gewinnen wird, dass man es versteht, die objectiv so merkwürdigen Erscheinungen des Tierlebens auf den Instinct in seiner Verbindung mit den sinnlichen Vorstellungs- und Gefühlszuständen des Tieres zurückzu-

führen. *Wundt* und in neuester Zeit *Wasmann* haben gerade durch die Festhaltung dieses Prinzips es vermocht, demjenigen, der ein reges Interesse dem Tierleben entgegenbringt, einen tiefen Einblick in dieses geheimnisvolle Reich zu gewähren. Allein auch *Reimarus*, der gerade vor 130 Jahren, auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Thätigkeit stehend, aus dem Leben schied, hat mit klarem Blick erkannt, dass das Tierleben wohl nur dann dem philosophischen Verständnis entgegenzuführen sei, wenn man unentwegt an diesem Grundsatz festhalte. Dies dürfte unsere Darstellung seiner tierpsychologischen Anschauungen zum Bewusstsein gebracht haben. Damit wird dann aber auch die Überzeugung gewonnen sein, dass die Tierpsychologie des *Reimarus* auch heute noch aktuelles Interesse besitzt wegen der bleibenden Wahrheiten, die sie über die Tierseele mit Glück aufgestellt und begründet hat.



Lebenslauf.

Ich, Karl Christoph Scherer, Sohn des k. Oberamtsrichters Friedrich Scherer und dessen Ehefrau Friederika, geb. Förtsch, katholischer Konfession, wurde geboren am 11. Juni 1871 in Schweinfurt (Unterfranken). Nach Besuch der Volksschule in Amorbach, wohin mein Vater im Jahre 1878 (als Landrichter) versetzt wurde, kam ich an die dortige k. Lateinschule, welche ich jedoch alsbald mit dem Gymnasium in Aschaffenburg, später Würzburg vertauschte. Infolge von Versetzung meines Vaters nach Münnerstadt ward ich veranlasst, das dortige Gymnasium zu besuchen; ich bestand das Maturitätsexamen dortselbst im Juli 1892. Zwei Jahre meiner Gymnasialstudienzeit brachte ich aus Gesundheitsrücksichten in Feldkirch (Vorarlberg) zu. Die Universitätszeit verlebte ich in Würzburg und zwar im bischöflichen Klerikalseminar. 2 Semester widmete ich der Philosophie, 6 Semester der Theologie.

Academische Vorlesungen besuchte ich bei den H.H. Stölzle, Stahl, Volkelt, Grasberger, Scholz, Kihn, Grimm, Göpfert, Schell, Abert, Ehrhard. — Allen meinen verehrten Lehrern danke ich herzlich. —

Nach bestandenem Examen und Empfang der Priesterweihe im August 1896 kam ich zuerst als Kaplan nach Aidhausen (Unterfranken), dann 1. Januar 1897 als Stadtkaplan an die Pfarrei St. Gertraud in Würzburg. Diese Stelle habe ich gegenwärtig noch inne.

5.

Albericus Gentilis

und

seine Bedeutung für das Völkerrecht,

insbesondere

seine Lehre vom Gesandtschaftswesen.

INAUGURAL-DISSERTATION

verfasst

und

der Hohen Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät

der

K. BAYERISCHEN JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU WÜRZBURG

zur

Erlangung der juristischen Doktorwürde

vorgelegt von

Dr. phil. Melchior THAMM

Oberlehrer zu Strassburg i. E.

STRASSBURG i. E.

Buchdruckerei M. DuMont-Schauberg.

1896.

Seiner Durchlaucht

dem Prinzen Georg zu Schönaich-Carolath,

Ritter hoher und höchster Orden,

Majoratsherrn auf Mellendorf,

Herrn der Herrschaft Saabor in Schlesien,

auf und zu Schloss Saabor

unterthänigst gewidmet.

Inhalt.

Das Völkerrecht ist eine Errungenschaft des Christentums, wenn auch die fachgemässe, juristische Festlegung desselben der Neuzeit vorbehalten blieb. Das klassische Altertum, sonst für so viele Kulturfortschritte grundlegend und bahnbrechend, ist auf diesem Gebiet über die ersten Anfänge nur wenig, am weitesten noch die Römer, hinausgekommen. Wohl finden sich im Altertum Normen, die man bei der Kriegsführung, bei Verträgen und Gesandtschaften beobachtete, aber sie beruhten nicht sowohl auf rechtlichen Grundlagen als vielmehr auf religiösen Vorstellungen oder rein praktischen Erwägungen. Der tiefste Grund dafür, dass völkerrechtliche Anschauungen hierüber den Alten fernlagen, ist darin zu suchen, dass sich die klassischen Völker in einer erklärlichen Ueberspannung des nationalen Bewusstseins schroff gegen alles, was ausserhalb ihrer Grenzpfähle lag, abschlossen, und es als minderwertig verachteten. Heute sind wir vielfach in das andere Extrem, in einen förmlichen Cult des Fremden umgeschlagen; es ist bezeichnend, dass unsere Sprache für etwas Geringwertiges den Ausdruck schuf: „Das ist nicht weit her.“ Darin liegt das Geständnis, dass uns alles wertvoll erscheint, was weit her ist. Ganz anders im Altertum. Da betrachtete man die Ausdrücke Fremder, Barbar und Feind als synonym. Die Fremden wurden zu Sklaven gemacht von dem Augenblick an, wo sie ihre Grenze überschritten und die eines anderen Volkes berührten. Gab es Ausnahmen von dieser gesellschaftswidrigen Gewohnheit, so geschah es nur auf Grund besonderer Verträge zwischen zwei oder mehr Nationen. Damit stimmen die Ansicht des Livius[1]) über die

[1]) Livius XXXI. 29. Cum aliegenis, cum barbaris aeternum omnibus Graecis bellum est.

Griechen, die ständigen Feinde der Fremden, der Barbaren, und die Erklärung des Cicero [2]) überein, der mit Hinweis auf den Sprachgebrauch der zwölf Tafeln unter dem ursprünglichen hostis der Römer den späteren peregrinus verstanden wissen will. Ohne Zweifel waren den hochgebildeten Griechen hier die Römer, die Begründer des von Religion und Moral unterschiedenen Rechts und der Rechtswissenschaft, überlegen. Sie besassen wenigstens das jus fetiale. Es enthielt Vorschriften über Krieg und Frieden, Bündnisse und Gesandtschaften. Aber wenn auch grundsätzliche Rechtsnormen da waren, so dienten sie praktisch nicht selten bloss als Mittel, den Gegner unter dem Scheine des Rechts erst recht zu verderben, oder sie wurden nicht selten durchbrochen, so oft es der Vorteil zu erheischen schien; gegen das Ende der Republik verlor das jus fetiale überhaupt seine Bedeutung; denn das Kaisertum verfolgte andere Grundsätze in der Politik, und sein Streben nach der absoluten Weltherrschaft duldete nicht eine humane Behandlung anderer Nationen. Man darf sich hierbei nicht irre führen lassen durch den Ausdruck jus gentium, dessen sich römische Schriftsteller, wer weiss wie oft, bedienen. Ihr jus gentium war nur ein internationales Privatrecht der Peregrinen, und der Unterschied zwischen den älteren völkerrechtlichen Sätzen des jus gentium und seinem späteren internationalen Privatrechtsgehalt war, wie Holtzendorff [3]) trefflich bemerkt, ihnen nicht klar zum Bewusstsein gekommen. Selbst ein Cicero drang nicht zur richtigen Auffassung des Begriffs jus gentium vor. Bei ihm und seinen Zeitgenossen galt der Ausdruck jus gentium als gleichbedeutend mit dem jus naturale, das begründet ist auf die Uebereinstimmung gewisser Rechtssätze mit den Bedürfnissen und Anforderungen der allgemeinen vernünftigen

[2]) Cic. de officiis I. 12. „Hostis" enim apud majores nostros is dicebatur, quem nunc „peregrinum" dicimus. Indicant duodecim tabulæ ant „status dies cum hoste" itemque „adversus hostem aeterna auctoritas".

[3]) F. v. Holtzendorff, Handbuch des Völkerrechts. Berlin 1885 I. S. 283.

Natur des Menschen. Dieses jus naturale fand sich bei allen den Römern bekannten Culturvölkern gleichmässig vor; daher hiess es auch jus gentium oder jus naturale ac gentium. Die späteren heidnischen Juristen blieben auf demselben Standpunkte. Erst das Christentum schuf hier Wandel. Der Apostel Paulus[4]) stellt an einer Stelle des Galaterbriefes die sozialen Fortschritte zusammen, die das Christentum anbahnte: Die würdigere Stellung der Frau, die Abschaffung der Sklaverei und die Aufhebung des Begriffs „Barbaren". Zumal durch den letzten Punkt tritt die christliche Auffassung in schroffen Gegensatz zu der antikheidnischen; denn dem Fremdenhass und der Barbarenverachtung gegenüber proklamiert die Religion des Kreuzes die Feindesliebe und die Gleichheit aller Menschen als Brüder gegenüber Gott, dem Vater. Das musste denn auch auf die internationalen Beziehungen seinen Einfluss ausüben. Das Christentum wurde zur Weltreligion, von kirchlichen Missionen überall verbreitet. Die Päpste benutzten ihre Macht, um die christlichen Staaten in nähere Berührung zu bringen und die gegenseitige Anerkennung zu fördern. Manche Barbarei wurde im Völkerverkehr durch ihre Einwirkung abgeschafft. Eine weitere Grossmacht im Kampfe für das Völkerrecht des Mittelalters bildeten die Ritterschaft und das Lehnswesen. Die Ritterschaft vereinigte in idealer Weise die altgermanische Waffenehre mit christlichen Anforderungen und suchte eine universale Aufgabe im Interesse der Menschheit zu lösen. Ihre höchste Blüte zeigte sie zur Zeit der Kreuzzüge, wo sich trotz aller nationalen Gegensätze die Standesgemeinschaft fühlbar machte. Eine dritte Triebkraft für die Idee eines Völkerrechts waren das Städtewesen, der Handel und Seeverkehr. Das freie Genossenschaftswesen blühte zuerst in den italischen, dann erst in den Hansastädten und begünstigte grossartige merkantile Unternehmungen. Neue Handelswege und geographische Ent-

[4]) Gal. 3, 28; ebenso Römer 10, 12; I. Kor. 12, 13.

deckungen waren die Früchte dieses Aufstrebens. Dann kam die Reformation mit ihren völkerrechtlichen Folgen. So wurden z. B. nach aussen die politischen Beziehungen zwischen Italien und Deutschland, die im Mittelalter so viele Verwicklungen heraufbeschworen hatten, gelockert, während im Innern des Reiches das Erbfürstentum erstarkte. Für die Unterthanen erblühten Freiheiten, die für das Völkerrecht von hoher Bedeutung waren: Freiheit der Auswanderung für die unter religiöser Bedrückung leidenden Unterthanen, Freiheit des Lehrens, Freiheit der Wissenschaft an den neugegründeten Universitäten u. a. m. Dazu trat eine ausgedehnte Thätigkeit der Gelehrten, ihr folgte die staatsmännische Praxis mit der Idee des Gleichgewichtes der europäischen Mächte, mit der heiligen Allianz. Die Gelehrten und die Staatsmänner übernahmen den Ausbau des Völkerrechts und sind auch jetzt noch die Förderer desselben.

Einen wichtigen Bestandteil des Völkerrechts, ja man kann sagen die Voraussetzung desselben bildet das Gesandtschaftsrecht. Denn man bedarf zum Verkehr bestimmter Organe, die ihn vermitteln und unterhalten, und zwar nach festen Grundsätzen, über die man sich vorher verständigt hat. Wie unabweisbar dies Bedürfnis ist, zeigt schon die Sitte einiger wilder Stämme, die bei aller Roheit den Gesandten Achtung zollen. Deshalb hat auch kein Satz des Völkerrechts so früh und fast allgemeine Anerkennung gefunden als die Unverletzlichkeit der Gesandten. Noch erscheint diese Unverletzlichkeit nicht als rechtliches Axiom, sondern als religiöses Gebot. Homer nennt seine Herolde „die Boten des Zeus und der Menschen"; sie waren geheiligte Personen. Anfänge und Keime eines eigentlichen und wirklichen Gesandtenrechts bietet das jus feliale, und diese Anfänge werden von den späteren Juristen, den Quellenschriftstellern des Corpus juris, weiter entwickelt und tiefer in den Rechtsboden eingesenkt; sie wurzeln, gedeihen und wachsen allmählich mehr und mehr. Freilich zeigte auch diese Ent-

wicklung Zeiten des Stillstandes. Bis ins 15. Jahrhundert hinein kann man nur eine geringe Thätigkeit der Gelehrten in der Entwicklung des Gesandtschaftsrechts erkennen. Die einen nämlich, die Legisten, beschränkten sich auf die Interpretation des Corpus juris civilis und kommentierten die Titel de legationibus in den Pandekten und im Codex.[5]) Die andern, die Dekretisten, stützten sich auf die Vorschriften des kanonischen Rechtes. Selten waren bei beiden Gruppen diejenigen Juristen, welche grössere Arbeiten über das Gesandtschaftsrecht zu schreiben versuchten.

Miruss[6]) nennt als die ersten bedeutenderen Schriftsteller dieser Art Martin Garat (Martinus Laudensis) aus Lodi, der im 15. Jahrhundert eine Schrift de legatis principum abfasste; Gundesalvus de Villadiego, einen spanischen Rechtsgelehrten, der einen tractatus de legato schrieb; ferner Petrus Rebuffus (1487—1557), den Verfasser der Abhandlung de legatis papæ, regum, principum et communitatum seu civitatium. Die vier nächsten, die er kennt, erwähnt auch v. Ompteda[7]) als die ersten, die sich mit dem Gesandtschaftsrechte wissenschaftlich beschäftigten, nämlich Conradus Brunus, Octavius Magius, Franziscus le Vayer und Albericus Gentilis.

Conradus Brunus (Konrad Braun) war, wie Nys[8]) berichtet, 1491 in Württemberg geboren, studierte in Tübingen Jura, trat dann in Dienst beim Bischof von Würzburg und nachher beim Kurfürsten von Bayern. Zuletzt erhielt er ein Kanonikat in Augsburg. 1548 veröffentlichte er sein umfangreiches Werk de legationibus, 1549 de hereticis in genere, 1550 de seditionibus (zwei grosse Foliobände befinden sich auf der Heidelberger Bibliothek). Er starb 1563 in München.

[5]) D. 50, 7. C. 10, 65.

[6]) A. Miruss, Das europäische Gesandtschaftsrecht. Leipzig 1847. S. 16.

[7]) v. Ompteda, Litteratur des gesamten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts, Regensburg 1785. S. 537.

[8]) E. Nys, le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius, Leipzig, Londres, New-York, Paris. 1882, pag. 168.

Octavius Magius (Maggi) war ein Italiener, der in der Mitte des 16. Jahrhunderts lebte. Man weiss nichts weiter von ihm, als dass er Gesandtschaftsreisen nach Rom und Frankreich unternahm und ein Werk schrieb de legato, libri duo Venet. 1566—1567. Franz le Vayer (sieur de la Motte), ein Pariser Parlamentsadvokat, verfasste das Buch de legato sive de legatione legatorumque privilegiis, officio et juribus, Parisiis 1680. 4. An letzter Stelle, er ist eben der jüngste, nennt v. Ompteda den Albericus Gentilis; an Bedeutung überragt er die vorgenannten. Dieser Mann soll uns des weiteren beschäftigen. Ich beginne mit einer Darstellung seines Lebens und seiner Bedeutung für das Völkerrecht und lasse dann seine Behandlung des Gesandtschaftwesens folgen.

I.

Albericus Gentilis.

A. Sein Leben und Wirken.[9])

Albericus Gentilis wurde am 14. Januar 1552[10]) in San Ginesio, einer kleinen, alten Stadt der Mark Ancona, geboren. Sein Vater Matteo, aus der edlen Familie der Gentili Rossi, war ein tüchtiger Arzt, seine Mutter Lucrezia war die Tochter eines gewissen Nicolo Petrelli. Anfänglich sollte Albericus, als der älteste Sohn, dem Berufe des Vaters sich widmen, doch bald zeigte er mehr Neigung für die Jurisprudenz und bezog 1569 die nahe Universität Perugia. Diese Hochschule bestand schon 300 Jahre und genoss ein grosses Ansehn. Bartolo hatte früher dort gewirkt, und 1569 waren 25 Dozenten und 70 sonstige Rechtsgelehrte in dieser Stadt. Nach

9) Benutzt sind hierbei hauptsächlich:

T. E. Holland, an Inaugural lecture, Oxford 1874. (In der italienischen Uebersetzung von A. Saffi, Roma 1884.)

A. de Giorgi, della vita et delle opere di Alb. G., Parma 1876.

Travers Twiss, Albericus Gentilis on the right of war, in the Law Magazine and Review N° 227, February 1878.

Dictionary of National Biography XXI, pag. 126.

Kürzere Berichte aus der Revue du droit international 1875, 1876, 1877, 1878.

Die Schriften der Italiener G. Speranza, Fiorini, Pierantoni waren trotz wiederholter Versuche nicht zu erlangen; ebenso Reiger, commentatio de Alb. G., Groningen 1867.

10) De Giorgi pag. 8 nennt 1550 als Geburtsjahr. Indes Holland-Saffi pag. 46 führt als Beweis für das Jahr 1552 eine eigenhändige Bemerkung des A. G. an.

fleissigem Studium wurde Albericus Gentilis 1572 zum Doktor promoviert und bald darauf in Askoli als Prätor oder Podesta angestellt, während sein Vater gleichfalls in Askoli praktizierte. Drei Jahre blieb Albericus in seiner Stellung, dann zog er mit dem Vater in die Heimatsstadt zurück, die ihn zum Advokaten gewählt und mit der Revision der Gemeindeordnung betraut hatte. Bald brach aber das Unglück über die Familie herein. Der Vater geriet in den Verdacht, Anhänger der Reformation zu sein und zog es vor, wie viele seiner Gesinnungsgenossen, auszuwandern, ehe das Inquisitionsgericht sich seiner Person bemächtigen konnte. Albericus, der die religiösen Anschauungen des Vaters zu den seinen gemacht hatte, schloss sich ihm an, jedoch seine Mutter und Geschwister blieben zurück. Mit schwerem Herzen sah Lucrezia ihren Gemahl scheiden: „Ich gestatte Dir“, sagte sie, „nicht bloss fortzuziehen, sondern ich rate es Dir, weil ich die Gefahr nicht verkenne. Was aber meine Person anbetrifft, so verzeihe, wenn ich Dir erkläre, dass es mir unmöglich ist. Ich bin an die Luft, die Nahrung, die Religion meiner Heimat gewöhnt; nimmst Du mich fort von hier, so führst Du mich zum Tode. Belohne meine Entsagung, wenn ich Dich ziehen lasse, damit, dass Du mir zu bleiben gestattest. Wir werden trotz unserer Trennung vereint sein, wie wir es bisher immer waren. Nimm Albericus mit Dir, und lass die andern zarten Kinder bei mir.“ Matteo und Albericus Gentilis wandten sich nach Laibach in Krain, nachdem sie wider Wissen der Mutter deren vorletzten Sohn Scipio hatten holen lassen. In Laibach erlangte der Vater Dank seiner Tüchtigkeit die Stelle eines herzoglichen Hofarztes. Nicht lange behielt er die Söhne bei sich. Albericus sollte sogleich nach England ziehen, Scipio in Tübingen dem juristischen Studium sich widmen. In Tübingen trennten sich die Brüder. Scipio blieb zurück, besuchte später noch niederländische Hochschulen und wurde dann in Altdorf als Nachfolger des Donellus ein berühmter Professor. Er starb 1616. Albericus reiste von Tübingen

über Stuttgart, Heidelberg und Köln nach England, obwohl der Herzog von Württemberg ihn für Tübingen, der Pfalzgraf für Heidelberg gewinnen wollte. Im Jahre 1580 kam er in England an mit Empfehlungsbriefen an den mailändischen Arzt Giambattista Castiglione, der als Flüchtling in England lebte und die Königin Elisabeth in der italienischen Sprache unterrichtete. Durch ihn wurde Gentilis mit dem Vizekanzler der Oxforder Universität, Thomas Mathew und später mit Robert Dudley, dem Grafen von Leicester, bekannt, der 1564 die Kanzlerstelle genannter Universität erhalten hatte. Graf von Leicester empfahl unsern Gelehrten der Huld der Professoren. In Oxford gab es wie in Cambridge verschiedene Institute, Colleges genannt, die teils vom Staate, teils von Privatpersonen gestiftet waren. Ihre Namen erinnerten an die Stifter, z. B. Queen's College oder an einen Heiligen, als Schutzpatron, z. B. S. John's College. Jedes hatte seinen Leiter (Master, Warden, Rector, Provost) und eine Anzahl Fellows (Collegen), die ziemliche Einkünfte bezogen. Die Universität übte eine Art von Oberaufsicht aus über diese Convikte, denen sonst eine eigene Verwaltung zugestanden war. In den Collegien wurden die Vorlesungen der Professoren durch Repetitoren genauer durchgenommen. Daneben hielten Doktoren Vorträge über alte Sprachen und Mathematik, später wurde auch die Jurisprudenz, Physik u. a. in den Kreis der Lehrfächer aufgenommen. Gentilis bekam am 14. Januar 1581 von der Congregation der Professores regii den Rang und Grad, den er in Perugia erhalten hatte[11]) und durfte im S. John's College das Civilrecht lehren, während er in New Inn Hall wohnte und ein kleines Gnadengehalt bezog. Eine gleiche Vergünstigung erhielt hier sein Freund, der Franzose Johannes Hotomannus, der ihn dem Arrigo Sidney, dem Vater seines berühmten Schülers Philipp Sidney, zuführte.

11) Th. E. Holland, Ausgabe de jure belli, Oxford 1877, praefatio pag. IX (ut Albericus Gentilis Doctor Juris Civilis Perusii creatus, sit eodem loco et gradu hic apud nos, quo est Perusii).

In Oxford gefiel es dem Gentilis vorzüglich. In seiner Vorrede zum 1. Buch der Dialogi sex rühmt er die herrliche Lage und fügt hinzu: In crudeli hoc meo exilio, si est exilium potius quam beatitudo. Inzwischen war sein Vater, als Kaiser Rudolf II. ein strenges Edikt gegen Andersgläubige erlassen hatte, gleichfalls nach England gezogen. In London machte sich der Vater als Arzt wiederum bald beliebt; doch von 1591 an, nach der Kunde vom Tode seiner Gattin, fiel er in eine lange Krankheit und starb 1602 im Alter von 82 Jahren.

Albericus war nach kurzer Zeit sehr bekannt geworden als fähiger Rechtsgelehrter. 1584 verteidigte er mit Hotomannus den spanischen Gesandten Mendoza, der wegen einer Verschwörung gegen das Leben Elisabeths von England angeklagt war, mit bestem Erfolge. Im Herbst 1586 ging er nach Wittenberg als Begleiter des englischen Gesandten Horatius Palavicinus, der, selbst ein Italiener, bei der englischen Königin in höchster Gunst stand. Im Jahre 1587 wurde Gentilis nach Oxford zurückberufen und auf Betreiben Walsinghams von der Königin als professor regius ordinarius juris civilis angestellt. Als Lehrer des Civilrechts leistete er Bedeutendes. Er hatte ja seine Studien an der italienischen Quelle des römischen Rechts gemacht, und „so konnte er mit grossem Fleiss das Leben wieder erwecken in dem toten Körper der Gesetze, die von den alten Juristen geschrieben waren zu einer Zeit, wo die Bücher des Civil- und Canonischen Rechts dem Wurmfrass anheim fielen.“ [12]) Albericus Gentilis brachte also das Studium des römischen Rechtes zu neuem Aufschwung und bildete viele Schüler zu tüchtigen Advokaten aus. Sein Einfluss als Lehrer des Civilrechts machte sich später noch geltend; denn Männer wie Sir Arthur Duck und Richard Zouch eiferten ihm nach als Vertreter des Civilrechts.

---

[12]) Dictionary XXI pag. 126, at a time when as we are told a. s. o.

In die Zeit seiner Rückkehr aus Wittenberg fällt die nähere Bekanntschaft mit Graf Essex, die ihm und seinem Vater beinahe gefährlich geworden wäre, als der Günstling der Königin Elisabeth angeblich wegen einer Verschwörung hingerichtet wurde. Nach 1590 lebte Gentilis grösstenteils in London und widmete sich dort einer ausgedehnten gerichtlichen Thätigkeit als Verteidiger. Nur wenn ihn seine Pflicht als Professor nach Oxford rief, kehrte er zeitweise dorthin zurück. Von 1605 an war Albericus Gentilis mit Erlaubnis seines Königs Jakob I., nachdem Frieden zwischen England und Frankreich geschlossen war, Advokat der spanischen Krone. Als solcher musste er die Prozesse der spanischen Unterthanen in England führen. Das Amt brachte ihm viel Ehre und noch mehr Arbeit. Durch Ueberanstrengung soll er krank geworden sein. Am 14. Juni 1608 machte er sein Testament und starb schon am 19. Juni[13]) in London. Seinem Wunsche gemäss wurde er neben seinem Vater auf dem Kirchhofe der St. Helenakirche beigesetzt. Leider ist es nicht mehr möglich, genau die Stelle zu bestimmen, wo Vater und Sohn ruhen. Alles was wir davon wissen, ist die Angabe, die Dr. Cox, Vikar von St. Helena Bishopsgate, im Kirchenregister gefunden hat: „Der Vater ruhe in der Gruft nahe beim Stachelbeerstrauch, der Sohn nicht weit davon am Gitter.“ Albericus Gentilis hinterliess eine Witwe Hester de Peigni, französischer Abkunft, mit der er seit 1589 verheiratet war. Sie starb erst 1648 bei ihrer Tochter Anna in Rickmannsworth. Der ältere und bekanntere Sohn Robert machte dem Vater nicht viel Ehre. Mit Mühe konnte er im Christ Church College und dann in All Souls in Oxford Aufnahme finden. Um ihm die Zukunft zu sichern, bediente sich der gute Vater eines wenig löblichen Mittels. Er veranlasste seinen Sohn, Werke, die er selbst geschrieben, als

---

[13]) Bähr, in Ersch und Gruber's Encyklopädie, nennt fälschlich den März 1611 oder Anfang April 1611.

eigene Arbeiten hervorragenden Gönnern zu widmen. Sonst fertigte Robert einige Uebersetzungen italienischer und spanischer Schriften an.

Was den Charakter des Albericus Gentilis anbetrifft, so ist es nicht leicht, das Richtige herauszufinden; denn seine Handlungsweise ist voll von Widersprüchen. Etwas gehässiger Natur mag er wohl gewesen sein, giebt dies doch selbst sein Lobredner Benigni, ein Geistlicher von San Ginesio, zu. Giorgi[14]) erwähnt das zutreffende Urteil von Slopis, dem Verfasser einer Geschichte der italienischen Gesetzgebung, welches lautet: Gentilis verteilte Lob und Tadel „a suo talento". Besonders freigebig war er mit dem letzteren bei dem Streit mit Cujacius. Gentilis war nämlich Anhänger der alten Schule der Bartolisten und kämpfte gegen die Humanisten, die Anhänger des Alciatus, an. Diese betonten den Wert der historischen und philologischen Untersuchungen für das Verständnis des Corpus juris und verbanden das trockene Studium des Rechts mit dem der klassischen Philologie.

Ferner wurde dem Gentilis Wankelmut vorgeworfen, selbst in religiöser Beziehung. Der Religion wegen konnte er sein schönes Vaterland mit einer neuen Heimat vertauschen und gegen den Papst De papatu Romano Antichristo schreiben; anderseits trat er manchen nicht energisch genug für die neue Lehre ein und ward Advokat des katholischen Spaniens. Wenig stichhaltig sind weitere Beweise für seine Unzuverlässigkeit. So hielt man z. B. seine Abhandlung über das erste Buch der Macchabäer für eine Verteidigung derer, die es als kanonisch ansahen, andern nahm er das Latein der Vulgata zu sehr in Schutz. Noch mehr wurde ihm verübelt, dass er betreffs der Unauflösbarkeit der Ehe in seiner Schrift de nuptiis den protestantischen, in einem Briefe an den Theologen Howson, der mit Thomas Pyus über dieses Thema in Streit geraten war, den katholischen Standpunkt vertrat.

[14]) De Giorgi pag. 93.

In politischer Hinsicht war Gentilis Anhänger der monarchischen Gewalt und Gegner der Republik, wie seine Schrift De potestate regis absoluta, de vi civium in Regem semper injusta (Regales disputationes tres 1605) es deutlich beweist. Hier huldigt er dem Grundsatz: quod principi placet, legis habet vigorem. Diese Stellungnahme wird ihm von mancher Seite zum schlimmen Vorwurf gemacht. Speranza sucht ihn, soweit es aus der Kritik seines Werkes [15]) ersichtlich ist, zu verteidigen. Er erklärt, dass in damaligen Zeiten eine starke Zusammenfassung der monarchischen Machtmittel dringend nötig war, und dass Gentilis nicht behauptet habe, der König sei bei allen seinen Rechten frei von Pflichten, sondern die Könige seien für die Reiche da, nicht die Reiche für die Könige. Holtzendorff erachtet es jedoch mit Recht für einen schweren Irrtum des Gentilis, wenn er in England dem absoluten Königtum das Wort redet. Trotz seines langjährigen Aufenthaltes in England, trotz seiner Lehrthätigkeit in Oxford habe er den englischen Parlamentarismus nicht verstanden und sei in den Ueberlieferungen des römischen Rechtes befangen gewesen, obschon man demselben in England keine eigentliche Geltung verschafft habe.

Seine litterarische Thätigkeit war nicht unbedeutend. De Giorgi [16]) zählt nach Benigini 28 gedruckte und 12 nicht gedruckte Werke auf. Einige wurden auf den Index librorum prohibitorum gesetzt. Seine Arbeiten erstreckten sich über verschiedene Zweige der Wissenschaften. Mittelpunkt seiner Thätigkeit blieb die Rechtswissenschaft. Dahin gehören z. B. der Commentarius in Tit. Digestorum de verborum significatione Hanov. 1614. In das Gebiet des Staatsrechts sind unter anderen die erwähnten Disputationes regales tres 1605

---

[15]) v. Holtzendorff, Kritik der Schrift: G. Speranza, Alberico Gentili, Studi, Roma 1876, in der Kritischen Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft XX, S. 50.

Revue du droit internat. 1876, pag. 694.

[16]) De Giorgi S. 28 ff.

zu verweisen. Die völkerrechtlichen Schriften sind die interessantesten, sie werden im nächsten Abschnitt genauer besprochen werden. Neben den juristischen erscheinen theologische Arbeiten, z. B. De nuptiis libri tres 1601. Ad primum librum Macabeorum disputatio 1600. Andere haben einen philologischen oder antiquarischen Inhalt, z. B. die Lectiones Vergilianae zu Vergils Bucolica 1600; de lingnarum mixtura disputatio ad Joannem Drusum (erst 1698 in Utrecht gedruckt) u. s w. Albericus Gentilis benutzte in seinen Schriften alles, was er gelesen oder je einmal gehört hatte; deshalb sind sie sehr breit angelegt und machen oft den Eindruck kritikloser Compilation. Jetzt sind nur wenige und zwar zerstreut vorhanden. Eine Gesamtausgabe wurde 1770 in Neapel von Gravier begonnen, aber schon nach dem Druck des zweiten Bandes durch den Tod Graviers unterbrochen.

Bemerkenswert ist noch, dass Albericus Gentilis in seinem Testament die Vernichtung aller unvollendeten Manuskripte befahl, ausser der Schrift De Advocatione Hispanica, deren Druck Scipio Gentilis besorgen sollte. Glücklicherweise hat dieser den Willen des Testators nicht ganz erfüllt; denn die genannte Schrift wurde zwar dem Drucke übergeben, die andern Manuskripte blieben aber auch erhalten. Sie gelangten in den Besitz eines Amsterdamers, Namens Dorville, und befinden sich jetzt in der Bibliotheca Bodlejana.

In Anbetracht der umfangreichen Thätigkeit konnte ein Mann wie Albericus Gentilis nicht der Vergessenheit anheimfallen. Sein Vaterland Italien und seine zweite Heimat England gedachten seiner. In den siebziger Jahren begann man sogar durch die That die Erinnerung aufzufrischen. Als 1874 Professor Holland in Oxford seine gedruckte Antrittsvorlesung über Albericus Gentilis an Professor Sbarbaro in Macerata, der Hauptstadt der Mark Ancona, sandte, berief dieser eine Versammlung, um ein internationales Komitee zur Ehrung unseres Gentilis ins Leben zu rufen. Prinz Humbert, der jetzige König von Italien, übernahm den Ehrenvorsitz, Professor Mancini

die Leitung, Professor Sbarbaro das Schriftführeramt. Am 14. September 1875 wurde ein grosses Manifest versandt und in etwas übertriebener Weise für das Werk geworben, so dass mehrfach Stimmen dagegen laut wurden. Unter anderen wies die Augsburger Allgemeine Zeitung [17]) das Gebahren des Professors Sbarbaro mit ziemlich scharfen Worten — sie warf ihm Eitelkeit und persönliche Interessen vor — in die richtigen Grenzen. Sechszehn Jahre sind seitdem vergangen, — von dem Denkmal schweigt man. „La statua del nostro gran cittadino non è stata ancora inalzata" — „das Denkmal unseres grossen Mitbürgers ist noch nicht errichtet worden." — so lautete die Mitteilung, die der Syndikus von San Ginesio, Herr Gisleno Salvatori, in liebenswürdiger Weise mir zukommen liess, während die nach Macerata und Perugia gerichteten Anfragen bis jetzt unbeantwortet geblieben sind.

Ganz anders wurde dagegen von den Söhnen Albions an der Ausführung des ehrenden Werkes gearbeitet. Es bildete sich ein Komitee von Oxforder Gelehrten unter Sir Phillimore und dem Ehrenvorsitz des Prinzen Leopold, jüngsten Sohnes der Königin Viktoria. Der Zweck desselben war, einige Schriften des alten Juristen in neuer Auflage erscheinen zu lassen, eine Gedenktafel in der St. Helenakirche anzubringen und im übrigen sich an der Errichtung eines Denkmals in Italien mit Geldspenden zu beteiligen oder eine Preisstiftung in Oxford zu machen. Der Plan wurde ausgeführt. Das grösste Werk des Gentilis, De jure belli, ist in einer musterhaften Ausgabe von T. E. Holland 1877 in Oxford erschienen. Am 6. Juli 1877 wurde eine Gedenktafel in Gegenwart der Präsidenten, vieler Gelehrten und der Mitglieder der italienischen Colonie in England an der St. Helenakirche angebracht. Auf der Tafel befinden sich die Wappen der Städte Perugia, Oxford und San Ginesio, oben die Büste des Albericus Gentilis und eine Inschrift, die so lautet wie die Grabschrift, deren Wortlaut

[17]) Augsb. Allg. Zeitg. 1880, S. 908.

in der Bibliotheca Vetus et Nova 1678 vom Altdorfer Professor Konigius mitgeteilt ward.

In Holland bildete sich ein kleines Komitee unter der Leitung G. Asser's, um für ein Gentilis-Denkmal Spenden zu sammeln. Jedoch ein Advokat, Namens Levy, griff die Verehrer des Gentilis in Zeitungen an und empfahl vielmehr eine Ehrung des eigenen Landsmannes Hugo Grotius. Diesem ist auch inzwischen in Delft am 25. September 1886 ein Denkmal gesetzt worden. [18])

B. Die Bedeutung des Gentilis für das Völkerrecht.

Fünf Werke sind zu nennen, durch die sich Albericus Gentilis einen Ruf als Lehrer des Völkerrechts begründet hat:

1) De legationibus. Diese Schrift wird im zweiten Teil der Abhandlung genauer besprochen werden.
2) De injustitia bellica Romanorum actio.
3) De jure belli, sein Hauptwerk.
4) De armis Romanis et injustitia bellica Romanorum.
5) Hispanicae advocationis libri duo.

Die Schrift De injustitia bellica Romanorum actio erschien in Oxford 1590 4° und wurde dem Grafen Essex gewidmet.

Sein Kriegsrecht, De jure belli, ist die Frucht langjähriger Arbeit. Seinen Ursprung mag es wohl in einer jener wissenschaftlichen Reden haben, die Albericus Gentilis als professor regius im Monat Juli bei den allgemeinen Doktorpromotionen in der church of St. Mary the Virgin als Leiter der juristischen Disputationen 1588 halten musste. Wenige Monate darauf erschien diese Rede als kleine Abhandlung: De jure belli commentatio prima, nach Hollands [19]) Ansicht bei Johann Wolf

---

[18]) Revue du droit international 1886, p. 502.

[19]) Holland, Vorrede zur Ausgabe dieses Werkes, p. XVI.

in London, während andere, z. B. Benigni, [20]) Leyden als Druckort angeben. Anfang 1589 erschien die secunda commentatio in London. Bald darauf wurden beide in Leyden 1589 bei Johann de la Croy gedruckt. Vor Ende 1589 kam bei Wolf in London die commentatio tertia zur Ausgabe. Jede der drei Abhandlungen zeigte eine Vorrede mit der Widmung an Robert Devereux, Grafen von Essex, der bei der Königin gerade in dieser Zeit beliebt war, und dem auch das Gesamtwerk verehrt wurde. Diese drei Teile sind in Klein-Quart, entbehren der Kapitelüberschriften und Seitenzahlen. Sie wurden in kurzer Zeit fast mehr als fünfmal erweitert und wuchsen zum Gesamtwerk: De jure belli libri tres an. Es wurde 1598 bei Wilhelm Anton, und die zweite Auflage 1612 bei dessen Erben in Hanau gedruckt. [21]) Bei dem Versuch Graviers, 1790 eine Gesamtausgabe herzustellen, wurde dieses Werk berücksichtigt. Die vierte und beste Ausgabe wurde von T. E. Holland in Oxford 1877 besorgt, mit Zugrundelegung und Verbesserung des Textes von 1612. Holland hat, wie Rivier [22]) trefflich bemerkt, für Gentilis das geleistet, was Barbeyrac für Grotius that; er hat mit grossem Fleiss die Quellen der einzelnen Citate genau angegeben.

De jure *belli* lautet der Titel des Werkes bei Gentilis, während Grotius das seine: De jure belli ac pacis nennt. Aber nach Brocher's [23]) Erklärung führt der natürliche Verlauf der Dinge den Krieg herbei; der Frieden bietet mehr einen künstlichen Charakter, trotzdem er besser unseren Bedürfnissen entspricht. Der Frieden geht aus dem Krieg hervor, und das Kriegsrecht ist der Punkt, von dem beide Systeme ausgehen; es ist die erste Kundgebung des Rechts.

---

20) De Giorgi S. 32.

21) Holland, Vorrede zur Ausgabe 1877: Ex thesi libellus factus, ex libello denique post novem annorum intervallum factum est opus, quod Hanoviae MDCXCVIII apud Guil. Antonium in lucem prodiit.

22) Revue du droit international 1878, p. 682.

23) C. Brocher, les principes naturels du droit de la guerre. Revue du droit 1872, pag. 381, 382.

Von dem Kriegsrecht sagt Holland,[24]) dass hier zum ersten Mal die praktischen Erörterungen der katholischen Theologen mit der Theorie des Naturrechts kombiniert seien, das hauptsächlich von Protestanten ausgearbeitet worden war.

Der Inhalt des Werkes ist kurz folgender:

Schwer ist es, sagt Gentilis, über das Recht des Krieges zu schreiben; denn das römische Recht kümmerte sich nicht darum, die Moralphilosophen beschäftigten sich bloss mit den Tugenden, die Politiker nur mit einem Staat, nicht mit allen. Die Alten hatten davon keine rechte Vorstellung, den römischen Juristen ging es ebenso; die Neueren betrachten das Recht der Natur vom Standpunkt der Geschichte und suchen mit Beispielen auszukommen. Das genügt aber nicht. Denn das Völkerrecht gehört der Natur an und ist ein Geschenk Gottes, deshalb wirkt es mächtiger wie jedes andere Recht. Krieg ist nicht von Natur aus, erst gewisse Ursachen lassen ihn entstehen, ja drängen dazu. Krieg ist nur der gerechte Kampf öffentlicher Waffen. Gerecht muss er sein, das ist ein Haupterfordernis. Dies ist er, wenn er aus gerechten Ursachen erklärt wird. Solche sind 1. göttliche, z. B. Gottes Befehl, 2. natürliche, z. B. Verteidigung jeglicher Art, 3. menschliche Ursachen, z. B. bei ungerechter Verletzung. Twiss[25]) will aus dieser Scheidung die Dreiteilung des ganzen Werkes erklären.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt G. den Religionskriegen. Nur zur Verteidigung der Religion sollen sie erlaubt sein. Die Kreuzzüge lässt er gleichfalls nur gelten als Verteidigungskämpfe gegen die Muselmänner. Aber Angriffskriege im Interesse der Religion verwirft er. Er tadelt daher Ferdinand von Aragonien und Karl V. den deutschen Kaiser. Das erste Buch schliesst mit der Bitte, Gott möge alle Veranlassung zum Kriege, sowie jeden Krieg beseitigen, und

---

[24]) Holland-Saffi pag. 38.

[25]) Travers Twiss p. 155. The division of the object in three books has been adopted by G. in accordance with his division of the causes of war.

ewigen Frieden geben. Komm holder Friede! (Tibull I. 10, 67). Im zweiten Buch behandelt Gentilis die Art der Kriegsführung. „Wie man den Krieg gerecht anfangen muss, so muss man ihn auch gerecht führen" lauten die Einleitungsworte. Kriegserklärung, Kriegslist, Behandlung der Gefangenen, Waffenstillstand und Verträge, alles was der Krieg im Gefolge hat, wird erörtert. Ueberall tritt G. als Förderer der bona fides auf, predigt Milde und verabscheut rohe Gewalt. „Guter Gott, entferne von uns Barbarei, Wildheit und unersättliche Feindschaft" endet die Schlussbitte. Im dritten Buch bespricht G. das Ende des Krieges. Der Friede ist ihm die dauerhafte Beilegung des Krieges, ordnungsgemäss vollzogen. Wenn G. den Baldus sagen lässt: „Die Vergangenheit sinnt auf Rache, aber die Zukunft auf einen sicheren Frieden", und selbst verbessernd hinzufügt: „Nein, auch die Vergangenheit trachtet danach", so nennt das Twiss [26]) goldene Worte, deren jeder Sieger bei Festsetzung der Bedingungen eingedenk sein sollte. G. bestimmt dann die Rechte des Siegers. Er soll nur verlangen, was sich für ihn und den Besiegten geziemt. So z. B. darf er Kriegskosten, Tribut, Abtretung von Land, Auslieferung von Kunstgegenständen fordern, aber die Freiheit des Besiegten ist nicht anzutasten. Sonst darf er alles thun, was nicht gegen Natur- und Völkerrecht verstösst. Zuletzt spricht G. noch von Völkerbündnissen und Verträgen mit grösserer Kürze und Hinweis auf seine anderen Schriften De armis Romanis und De legationibus und fleht zu Gott, er möge geben, dass die Fürsten die Kriege beendigen, Frieden und Bündnisse gewissenhaft halten, er möge ihm und allen gnädig sein.

Die Schrift De armis Romanis et injustitia bellica Romanorum libri duo war dem Grafen Essex gewidmet und 1599 bei Anton in Hanau, 1612 bei dessen Erben in zweiter

[26]) Travers Twiss p. 158. a golden maxim indeed, which conquerors would do well to bear in mind at the moment of victory and not impose conditions which a. s. o.

Auflage gedruckt. Sie erschien ferner in Poleni Thesaur. Antiq. I pag. 1205 ed. Venet. 1737 und bei Gravier, Neapel 1790 Bd. 1. Das erste Buch hat noch den besonderen Titel vel de injustitia bellica Romanorum actio in 13 Capiteln, das zweite, de justitia bellica Romanorum defensio, 12 Capitel. Aus den Einleitungsworten des letzteren kann man schliessen, dass er im ersten Buch einen Ankläger in der Person eines Piceners fingiert hat, während im zweiten ein Römer die Verteidigung führt. In beiden Abschnitten wurde alles von G. zusammengetragen, was man für und wider die Gerechtigkeit der römischen Kriege vorbringen kann. Der Inhalt ist demnach mehr antiquarisch und für das Völkerrecht von geringerem Interesse.

Albericus Gentilis J. C. Hispanicae advocationis libri, in quibus illustres quaestiones maritimae secundum jus gentium et odiernam praxim nitide perlustrantur, Hanoviae typis Wechelianis apud Claudium Marnium 1613. Francofurti 1613. So sagt Benigni im Catalog der Schriften. Eine in der Strassburger Landesbibliothek befindliche Ausgabe ist 1613 in Hanau bei Wilh. Anton's Erben gedruckt. Zwei spätere kamen 1661 und 1664 in Amsterdam aus der Presse. Diese Schrift wurde nach dem Tode des Albericus Gentilis von seinem Bruder Scipio besorgt und dem spanischen Gesandten am kaiserlichen Hofe, Balthasar Zunyga, gewidmet. Sie zerfällt in zwei Bücher mit 28, beziehungsweise 31 Capiteln. Das erste Buch enthält eine Stoffsammlung über Fragen des Seebeuterechts. Das zweite beschäftigt sich mit Fragen anderer Art und mit der Gerichtspraxis. Albericus Gentilis war ja mit Erlaubnis des Königs Jakob I. von 1605 an offizieller Ratgeber der spanischen Gesandtschaft in London und verteidigte die spanischen Unterthanen vor dem englischen Gerichtshofe. Meist handelte es sich um Fragen des Seeprisenrechts, die wegen des spanisch-holländischen Seekrieges aufgeworfen und vor dem englischen Gerichtshofe verhandelt wurden, wenn holländische Kaperschiffe, vom Sturme überrascht, ihre Beute in englischen Häfen bergen mussten. In dieser Beziehung,

glaubt Travers Twiss [27]), wird der Historiker des Seeprisengerichts manche interessante Fragen erörtert finden, die für damalige Zeiten ganz neu waren, jetzt aber in allen systematischen Lehrbüchern des Seerechts erwähnt werden. Gentilis hat manches von demselben Gesichtspunkte aus betrachtet, den heutige Prisengerichte als den einzig richtigen vertreten, z. B. ist innerhalb des Gebietes eines neutralen Staates Prisenrecht ausgeübt worden, so hat der Eigentümer der genommenen Beute seinen Anspruch auf Restitution vor dem neutralen Staat anzubringen. Indes betreffs Kriegskonterbande und Ausübung des Durchsuchungsrechts ist sein Grundriss den Neutralen günstiger wie der heutige Brauch. Noch in den letzten Tagen seines Lebens scheint Gentilis sich gerade mit dem Seerecht befasst zu haben; denn Travers Twiss [28]) erwähnt, dass unter den Papieren, die einst Sir Julius Cäsar, einem Richter des hohen Admiralitätshofes, gehörten und jetzt im British Museum sich befinden, ein Brief des Gentilis an den genannten Richter liegt. Es handelte sich um venetianisches Gut, das von tunesischen Corsaren geraubt und von englischen Kaufleuten nach England gebracht worden war. Gentilis hatte zu Gunsten der Engländer entschieden. Seine Unterschrift fehlt, aber der Registrator Hereward hatte den Vermerk gemacht: D. Gentilis, his consultation in the cause of the Venetians, but for the English against them. ult. Junii 1608. Bereits am 19. Juni war Gentilis gestorben. So hatte der gelehrte Förderer des Völkerrechts mit einer völkerrechtlichen Entscheidung seine Thätigkeit beschlossen.

Meister [29]), Ompteda [30]) und Miruss [31]) erwähnen noch eine besondere Schrift von ihm, de jure maris betitelt. Doch hier dürfte ein Irrtum vorliegen. Nicht in einer besonderen

---

27) Travers Twiss S. 152.
28) Travers Twiss S. 153, 154.
29) Meister, bibl. II 102.
30) v. Ompteda, Litteratur S. 168.
31) Miruss, Das europ. Gesandtschaftsrecht S. 16.

Abhandlung, sondern im ersten Buch der Advocatio Hispanica cap. VIII. spricht er von der Seegerechtigkeit und erklärt hierbei den ganzen atlantischen Ozean für das Eigentum der Engländer. Man hat ihm überhaupt grosse Parteilichkeit für die Ansprüche derselben zum Vorwurf gemacht. Cauchy [32]) kritisiert unter anderem einen Fall, wo Gentilis den neutralen Holländern im englisch-spanischen Kriege fast alle ihre Rechte abspricht (De jure belli I 21). Gentilis begnügt sich mit der kurzen Begründung seiner Ansicht. Das Privatinteresse muss dem des Staates, der Handel der Politik, das Völkerrecht der Natur, das Geld dem Leben weichen.

Fragen wir nun nach der Bedeutung des Albericus Gentilis für das Völkerrecht, so ist es schwer aus der Menge grundverschiedener Ansichten die richtige herauszufinden. Die einen sehen in ihm den Vater des Völkerrechts, andere einen Vorläufer des Hugo Grotius, wieder andere einen blossen Compilator.

Was die ersten anbetrifft, so sind es hauptsächlich Italiener, die ihren Landsmann nicht genug rühmen können. So nennt ihn Lampredi [33]) den ersten, der die Gesetze des Friedens und Krieges auseinandersetzte und somit dem Grotius den Gedanken einflösste, über diesen Stoff zu schreiben. Er verdient nach Lampredis Ansicht die öffentliche Anerkennung und Dankbarkeit, weil er dazu beigetragen hat, den Ruhm seines Vaterlandes Italien zu erhöhen, das ihm die Kenntnis des römischen Rechts verschaffte, er verdient das Lob, weil er gezeigt hat, dass Italien ebenso zuerst das Naturrecht lehrte, wie es zuerst Künste und Wissenschaften belebte und beschützte. Aehnlich werden in dem erwähnten Manifest vom 14. September 1875 die Verdienste unseres Gelehrten über alles Mass gepriesen! „Italien, [34]) stolz auf drei Civilisationen, — heisst es

[32]) E. Cauchy, le droit maritime international, II. pag. 37. Paris 1862.

[33]) Henri Wheaton, histoire du progrès du droit des gens en Europe et en Amérique depuis la paix de Westphalie jusqu'à nos jours. Leipzig 1853 p. 50.

[34]) Revue de droit international 1876 S. 142.

an einer Stelle desselben — sucht mit Liebe in der Vergangenheit nach der Erinnerung an seine berühmtesten Kinder, fragt nach ihren Gräbern, feiert ihre trefflichen Werke, nicht mit der Eitelkeit einer protzenhaften Frau, die ihr tags vorher erst gekauftes Geschmeide zur Schau trägt, sondern mit dem Stolz einer altadeligen Matrone, die nach den Tagen der Trauer die kostbaren Andenken an die Vorfahren zeigt.“ Emerico Amari hat ferner in seiner Critica di una Scienza delle Legislazioni Comparative, wie Twiss[35]) erwähnt, für seine Landsleute das Verdienst beansprucht, die Völkerrechtswissenschaft begründet zu haben. Den Gentilis stellt er hin als wahren Vater der Wissenschaft vom Kriegsrecht, auf Grund seiner Schrift de jure belli, als wahren Vater des Friedensrechts, auf Grund seiner Abhandlungen de legationibus und de armis Romanis. Doch alle diese Versuche, den Gentilis über sein Verdienst zu erheben, ihn als Stifter des Völkerrechts zu feiern, sind entschieden verfehlt. Dies zeigt sich besonders, wenn man erwägt, in welchem Verhältnisse er zu seinen Vorgängern und Nachfolgern auf diesem Gebiet gestanden hat. Von den ersteren kommen Vittoria, Belli und Ayala, von den letzteren Grotius in Betracht. Jeder von ihnen hat seine Lobredner gefunden.

Francesco da Vittoria[36]), geboren 1480, ein Dominikaner, studierte in Paris und Salamanca und starb 1546. Er schrieb Theologicae relectiones XII., davon behandeln die V. (de Indis) und die VII. (de bello) völkerrechtliche Fragen. Vittoria ist nach de Giorgi[37]) der eigentliche Schöpfer des Völkerrechts, vorausgesetzt, dass dasselbe nicht das Produkt der Arbeit vieler gewesen ist. Vittoria hat nach ihm eine grundlegende Methode für diese Wissenschaft gefunden und den Gentilis veranlasst, sich manchen Ansichten anzuschliessen. So z. B.

35) Travers Twiss S. 143.

36) Nys, histoire du droit de guerre p. 168. v. Ompteda S. 169.

37) De Giorgi p. 82. Il pose ordinatamente le basi, fissò i cardini della scienza: diede l'esempio del metodo conveniente.

de jure belli I. 3. Zur erlaubten Kriegsführung genügt nicht bloss ein gerechter Grund, sondern es muss vorher ein Versuch gemacht werden, auf andere Weise zu seinem Rechte zu kommen. Diese Beschränkung stammt von Vittoria, Gentilis belegt sie durch viele Beispiele. In I. 6. beseitigt Gentilis den Zweifel, den Vittoria in der Frage ausspricht, ob ein Krieg auf beiden Seiten gerecht geführt werden kann. In I. 9. beruft er sich bei der Beurteilung der Religionskriege auf das Zeugnis des Vittoria, dass wegen Religionsverschiedenheit Kriege nicht begonnen werden dürfen.

Pietro Belli[38]) (Petrus Bellinus), geboren 1502 in Alba (Montferrat), studierte in Perugia, war dann Auditeur im Heere Karls V., später Kriegsrat Philipps II., dem er sein Werk De re militari et de bello verehrte. Es wurde 1558 geschrieben, 1563, also 14 Jahre vor dem Werk des Gentilis, in Venedig gedruckt. Später trat Belli als Staatsrath in Dienst bei Emanuel Philibert von Savoyen und starb 1575 in Turin.

Nach Mancini[39]) ist Belli der Vater des Völkerrechts, Gentilis verdient erst in zweiter Stelle diesen Vorzug. Das genannte Werk Belli's ist ein juristisches Buch über den Krieg, das wegen des Stoffes, der Disposition und logischen Form der Begründung manchem Schriftsteller als Muster gedient haben mag. Mancini beruft sich dann auf das Urteil Tiraboschi's, dass Belli zuerst die Gesetzeskenntnis weitläufig beim Kriegsbrauch angewendet habe. Aehnlich denkt Twiss.[40]) Er lässt die erste juristische Schrift über das Kriegsrecht ein piemontesisches Buch sein, — das von Belli — in der Erwägung, dass eine Behandlung des Kriegsrechtes nach juristischen Regeln eher vom Lager (Belli war ja Auditeur und Kriegsrat) als vom Kloster aus (Vittoria gehörte dem Dominikanerorden an) möglich sei. Twiss citiert noch Pier-

38) Nys, histoire du droit de guerre p. 170.

39) De Giorgi pag. 79. 82.

40) Travers Twiss S. 138. 139. 141.

antoni (Storia del diritto internazionale). Letzterer sagt: Belli nimmt sich vor, den Rechtsprinzipien gemäss zu zeigen, weshalb ein Krieg gerecht ist, dann die Handlungsweise anzugeben, die bei Bündnissen, Verträgen, Belagerungen, Waffenstillständen beobachtet werden muss, dann die Regeln aufzuzählen, die für Feldherrn, Soldaten und Bevölkerung massgebend sind. Belli beruft sich zur Unterstützung seiner Meinung auf Beispiele der Geschichte und Rechtsfälle, die er selbst entschieden hatte. Dabei zeigt Belli oft grossen Freimut, der bei seiner abhängigen Stellung auffallend erscheint. Ein Hauptverdienst Belli's sieht Picrantoni weiter darin, dass er zuerst eine Grenzlinie zwischen Völkerrecht und Theologie gezogen habe. Jedoch Twiss[41]) erklärt sich damit nicht einverstanden und sucht mit folgenden Gründen das Gegenteil zu behaupten: Die Wissenschaft des Völkerrechts war noch im Entstehen begriffen und den Zeitgenossen Belli's manches unverständlich, was 40 Jahre später zur Zeit des Gentilis auf fruchtbaren Boden fiel. Grotius rechnete den Belli zu den Theologen, ihn, der Soldaten verbot, das Vermögen den Ketzern zu vermachen. Gentilis hat in seinem Werke de jure belli des Pietro Belli gar nicht Erwähnung gethan. Ganz sonderbar! Mancini[42]) will aus einer Stelle des ersten Buches (l. 1, p. 2): Equidem praeter *Lignani* paucula huius tractatus et *aliorum nonnulla alia sparsim*, legi nihil...... ut praeteream illud, esse in eorum libris quam plurima non de bello, et de belli jure adversus hostem, sed de *re militari* et *legibus* cum *cive* et *milite nostro*, die Benutzung vermuten. Nun steht das kurze Werk des Giovanni da Legnano (Lignanus), wie Mancini herausgefunden hat, in demselben Band XVI., des tractatus universi juris, jenes grossen Sammelwerkes von Zileto, Venedig 1586, in dem auch Belli's Schrift vom Kriegsrecht und Kriegswesen gedruckt ist. Diese Erklärung hat vieles für sich.

41) Travers Twiss, S. 142.

42) De Giorgi, S. 83.

Im übrigen darf man nicht verkennen, wie de Giorgi [43]) richtig hervorhebt, dass Gentilis etwas mehr geleistet hat als seine Vorgänger. Es gilt dies in Bezug auf die Anordnung des Stoffes, den Ausschluss der Argumente, die nur das Kriegsrecht, nicht auch das Völkerrecht betreffen, endlich in Bezug auf eine umfangreiche Entwickelung der Lehren. Allerdings diese weitere Entwickelung besteht in einer übergrossen Menge von Thatsachen, Zeugnissen, Schriften, eigenen und fremden Ansichten. Es war dies eben Brauch und Geschmack der Zeit, in welcher er lebte.

Balthasar de Ayala [44]) wurde 1548 in Antwerpen geboren, besuchte später die Universität Löwen und bekleidete alsdann die Stelle eines Generalauditeurs im Heere des Herzogs Alba. Er schrieb de jure et officiis bellicis et disciplina militari, Douai 1582, Antwerpen 1597. Seinem Werke giebt Hallam [45]) den Vorzug, weil er systematisch die Praxis der Völker in der Kriegsführung auf gesetzliche Normen bringt. Grotius [46]) hat ihn und Gentilis benutzt. Den Ayala tadelt er, weil er nicht die Frage berührt hat, weshalb ein Krieg gerecht oder ungerecht geführt wird. Ayala bat überhaupt im 2. Buch die Gerechtigkeit im Kriege sehr oberflächlich behandelt, was man nur loben kann; nicht so Gentilis; J. Westlake [47]) vergleicht Ayala mit Gentilis betreffs der Frage, ob auf beiden Seiten ein Krieg gerecht geführt werden kann. Gentilis, sagt er, fasst I. cap. 6 „justum“ im gewöhnlichen Sinne auf und findet den Grund in der Thatsache, dass ein Schein von Gerechtigkeit gewöhnlich auf beiden Seiten ist, nur auf einer Seite wird der Krieg gerechter. Ayala fasst dagegen

---

43) De Giorgi, p. 81.

44) Nys, l. c., p. 173.

45) Hallam, Introduction to the Literature of Europe, London 1872. Bd. II. S. 176.

46) Grotius proleg. c. 38.

47) Academy, a weakly review of literature science and art 1878, pag. 2.

justum-plenitudo quaedam, wie justae nuptiae, justa aetas — ein Krieg ist vollkommen gerecht, wenn er von der eigentlichen Autorität unternommen ist.

Die genannten machen also nach der Ansicht einiger Gelehrten dem Gentilis mehr oder minder den Ruhm streitig, die Völkerrechtswissenschaft ins Leben gerufen zu haben. Wie steht nun Gentilis zu Grotius, dem Epochemann des Völkerrechts, wie v. Kaltenborn [48]) sich ausdrückt?

Auffallend gleich ist beider Schicksal. Fern von der Heimat schrieben sie als Verbannte ihre Hauptwerke, und nach Jahrhunderten suchte das Vaterland durch Erinnerungsfeste das alte Unrecht wieder gut zu machen. Grotius gesteht, wie bereits erwähnt ist, in seinen Prolegomena zum Hauptwerk die Benutzung des Gentilis ein. Darauf stützt v. Kaltenborn [49]) seine Behauptung, dass Gentilis die Grundlage zu Grotius sei und beweist es ferner durch die formale Uebereinstimmung der Werke De jure belli und De jure belli ac pacis. Dieselbe Planlegung zeigt sich in den Prolegomena des Grotius und Capitel I. des Gentilis; ferner lauten Ueberschriften einzelner Capitel im ersten und dritten Buch ganz gleich. Th. E. Holland [50]) geht jedoch zu weit, wenn er Grotius einen Nachahmer des Gentilis nennt, was ihm Twiss [51]) arg übel vermerkt mit Hinweis auf das scharfe Urteil, das Hallam [52]) über Gentilis fällt. Hallam vergleicht beide und findet, dass Grotius fast in jedem Capitel tiefer in seinen Gegenstand eindringt, mehr vom ethischen Standpunkt urteilt. Grotius verlässt sich weniger auf die Autorität seiner Vorgänger und ist in der That ein Philosoph, wo der Andere

48) K. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, S. 229. Leipzig 1848.

49) K. v. Kaltenborn, Kritik des Völkerrechts, Leipzig 1847. S. 35.

50) Holland-Saffi am Schluss.

51) Twiss, pag. 159.

52) Hallam II. 179, and is in fact a philosopher, where the other is a compiler.

ein Compilator ist. Twiss[53]) erwähnt ferner die Arbeit von Reiger, commentatio de Alberico Gentili, Groningen 1867, der dem Gentilis das Wort redet, dem Pionier für den Weg des Grotius. Beachtenswert ist vor allen das Urteil, das Grotius[54]) über Gentilis selbst ausspricht. Es klingt nicht gerade schmeichelhaft, wenn er sagt, Gentilis folge gewöhnlich bei Streitfragen einigen nicht gerade guten Vorgängern oder lasse sich durch die Autorität moderner Rechtsgelehrter leiten, die bei ihren Entscheidungen mehr den Wunsch der Partei als Recht und Billigkeit berücksichtigt hätten. Gentilis ist eben zu viel Jurist, während Grotius mehr als Philosoph denkt und schreibt. Eine Nachahmung des Gentilis durch Grotius will daher Twiss[55]) nur cum grano salis einräumen und vergleicht sehr geistreich beider Werke mit den Institutionen des Gajus und denen Justinians. Wie jene dem Studirenden eine Kenntnis des römischen Rechts verschaffen, so trägt auch des Gentilis Schrift sehr viel dazu bei, die staatsmännische Kenntnis von den Grundlagen, auf denen sich das verwickelte System des öffentlichen europäischen Rechts allmählich aufgebaut hat, zu erweitern. Sehr schön schlichtet G. Rolin-Jacquemyns[56]) den Streit über die Wertschätzung beider Gelehrten mit den Worten: „Gentilis und Grotius sind nicht zwei aufeinander eifersüchtige Grössen und dürfen es nicht sein; sie sind zwei Sterne, jeder mit eigenem Lichte versehen, oder richtiger, sie leihen es bei dem gemeinsamen Herd der ewigen Gerechtigkeit und Wahrheit.“

Nachdem nun Gentilis mit den bedeutendsten Schriftstellern des Völkerrechts, die vor ihm und nach ihm gelebt haben, verglichen worden ist, erübrigt es noch, einige seiner Verdienste um die Völkerrechtswissenschaft kurz anzuführen. Ziemlich allgemein drückt sich Cauchy[57]) aus, wenn er sein

53) Twiss, pag. 143.
54) Proleg. de jure belli ac pacis cap. 38.
55) Twiss S. 161.
56) Revue du droit international VIII 696.
57) Cauchy II pag. 33. 36.

Urteil über die Leistungen des Gentilis ungefähr folgendermassen zusammenfasst. Unter der gelehrten Feder des Gentilis hatte diese Wissenschaft eine andere Gestalt angenommen; einerseits war sie erweitert und ausgebreitet, andererseits frei gemacht worden von der Vermischung mit den ihr fremden Wissenschaften, um sich endgültig auf eigenem Boden niederzulassen. Indem er die Theorie des Völkerrechts behandelt, beschränkt er sich nicht darauf, ehemalige Fälle als Beispiele zu citieren, er verquickt damit die Untersuchung über europäische Fragen, die sich zu seiner Zeit, vor seinen eigenen Augen abspielen. Sein Stil bekommt dann Leben und Farbe; dann ist er nicht mehr der Philosoph, der kühl eine These bespricht, sondern der Advokat, der leidenschaftlich die Sache seines zweiten Vaterlandes England verteidigt. Es lässt sich sicherlich ein freier Grundtypus für das Völkerrecht bei ihm nicht verkennen. Damit stimmt die Ansicht von Mancini, die Twiss[58]), und die von Pierantoni, welche de Giorgi[59]) anführt, überein. Beide behaupten, Gentilis habe dem Völkerrecht einen ähnlichen Dienst erwiesen, wie Machiavelli der Politik, dadurch, dass er es von den Fesseln der theologischen Casuistik befreite. Dagegen lässt sich jedoch einwenden, dass Gentilis in seiner Schrift de jure belli theologische Fälle besprochen und solche Schlüsse oftmals gezogen hat. Hier wird man der Wahrheit am nächsten kommen, wenn man unter den abweichenden Richtungen der Urteile den goldenen Mittelweg einschlägt. Gentilis hat es versucht, sich von der Scholastik jener Zeit loszumachen, aber es ist ihm nicht vollständig gelungen. Daher kommt es auch, dass er den Standpunkt des Völkerrechts vertritt, aber das Verhältnis desselben zum Naturrecht nicht ganz aufzuklären weiss. Hinrichs[60])

---

58) Twiss, S. 143.

59) De Giorgi, S. 88.

60) Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien. Leipzig 1848. S. 58.

äussert sich zu dieser schwierigen Frage in folgender Weise: „Das Naturrecht ist bei Gentilis die Kraft des Völkerrechts, wie bei Oldendorp, Hemming und Winkler, aber Gentilis entwickelt dies nicht weiter, weshalb es den Anschein hat, als ob er in dieser Beziehung den mittelalterlichen Standpunkt überwunden habe. Aber seine Erklärung des Völkerrechtes als eines Teiles des göttlichen Rechtes ist noch ganz scholastisch. Er erörtert das Naturrecht nicht, weil er glaubt, dass das Naturrecht das Völkerrecht nicht zum Gegenstand der Erkenntnis mache; darum hätte er auch das Völkerrecht nicht für einen Teil des Naturrechts erklären sollen. Ist das Naturrecht das Wesen des Völkerrechts, so muss das Völkerrecht auch aus dem Naturrecht abgeleitet werden. Melanchthon, Hemming und Winkler erörterten das Naturrecht und weniger das Völkerrecht, Gentilis entwickelte das Völkerrecht, aber nicht das Naturrecht." Wie dem auch sein mag, eine höhere Stellung muss dem Gentilis unter den Publizisten seiner Zeit eingeräumt werden. Unter den Völkerrechtslehrern war er nicht der erste und nicht der letzte. Begabt mit juristischem Scharfsinn und politischem Verständnis that er alles, was bei dem Standpunkt der damaligen Wissenschaft, bei seiner Geistesbeschaffenheit, bei der üblichen Methode möglich war. Er versuchte es wenigstens, so lautet der Schluss bei de Giorgi, „als Schriftsteller die Zelte der Gerechtigkeit auf den Schlachtfeldern aufzuspannen; und mag er auch in seinen Schriften über Gebühr den Machthabern geschmeichelt haben, er predigte doch nicht den heidnischen Grundsatz: Gewalt geht vor Recht."

II.

Des Albericus Gentilis Lehre vom Gesandtschaftswesen.

A. Allgemeine Bemerkungen über seine drei Bücher de legationibus.

Im Jahre 1584 wurde Don Bernardin Mendoza, der spanische Gesandte am englischen Hofe, beschuldigt, an der Verschwörung des Franz Trogmorton gegen die Königin Elisabeth zu Gunsten der Maria Stuart teilgenommen und sonstige Intriguen gegen den englischen Staat angezettelt zu haben. Nach der Strenge der Gesetze drohte ihm die schwerste Strafe. Aber Gentilis und Hotomanus, die, wie oben erwähnt, als Sachverständige vom englischen Kronrat zugezogen waren, setzten es durch, dass Mendoza nur mit Landesverweisung bestraft und im Schiff des Kapitäns Hawkins nach Calais geschafft wurde[61]). Gentilis soll mit einer männlichen Beredsamkeit grade die Unverletzlichkeit des Gesandten als erstes Gesetz des Völkerrechts hingestellt und auf diese Weise überzeugend gewirkt haben. In Anbetracht des Interesses, das man diesem Fall entgegenbrachte, wählte Gentilis bald darauf diesen Stoff als Thema zu einer Disputation, die, wie seine Vorrede besagt, gelegentlich eines Besuches zweier Gönner der Oxforder Hochschule, des Robert Dudley, Grafen v. Leicester und des Sir Philipp Sidney, stattfand. Sechs Monate später erschien sein Buch unter dem Titel „Alberici Gentilis J. C. clarissimi de legationibus libri tres omnium ordinum studiosis

[61]) A. de Wicquefort, l'ambassadeur et ses fonctions, Amsterdam 1730 I. 390.

praecipue vero Juris Civilis lectu utiles ac maxime necessarii Londini M.D.LXXXV 4. [62]) apud Wolphios ibi excudebat 1585[4] Thomas Vantrollerius. Neugedruckt Hanoviae (Hanau, nicht wie Twiss[63]) sagt, Hanover), 1594[8] und 1607[8] apud Guilelmum Antonium. (Letztere Ausgabe ist bei dieser Abhandlung benützt worden und befindet sich in der Heidelberger Bibliothek.)

Das Titelbild ist ganz dasselbe wie bei den Ausgaben de jure belli, de armis Romanis und de advocatione Hispanica. Es stellt einen mit dem Schwerte umgürteten Mann dar, welcher einen steilen Felsen zu erklimmen sucht, auf dessen Spitze ein Pelikan die Jungen mit dem eigenen Blute ernährt. Es fehlt hier nur die Umschrift, die bei den anderen genannten Werken sich findet: Nulla est via invia virtuti: Die Schrift de legationibus ist dem Freunde vieler Gelehrten, dem Sir Philipp Sidney gewidmet in einer Vorrede von 14 Seiten. Diese enthält Worte des Dankes und Lobes für den genannten, dessen Vater, Schwiegervater, Schwager, für die Oheime Graf Warwick und Leicester. Selbst die Königin Elisabeth wird in überschwenglicher Weise gepriesen.[64])

Die Schrift selbst zerfällt in drei Bücher. Das erste enthält eine historische Entwickelung des Ursprungs der Gesandtschaften und der damit verbundenen Ceremonien. Das

[62]) Benigni in Colucci's Antichità Piceni p. 24., der auch den Inhalt des Gutachtens über den Fall Mendoza berichtet, lässt die erste Ausgabe schon 1583 in London erschienen sein. Ebenso ist dieses Jahr von Meister, bibliotheca II. 21 erwähnt. Auch de Giorgi p. 30 giebt es an. Richtiger scheint die Bemerkung Hollands (Saffi) p. 54. wonach ein Irrtum seitens Benigni's vorliegt, da das Werk zweimal in London bei verschiedenen Druckern veröffentlicht worden ist. Zudem zwingt ja die Erwähnung des Falls Mendoza, de legat II. 18. pag. 133 zur Annahme des Jahres 1585. Auch Barbeyrac in seiner Vorrede pag. X. zur Uebersetzung von Bynkershoek de foro legatorum giebt 1585 als Druckjahr an und zählt Gentilis zu den bedeutendsten Schriftstellern über das Gesandtschaftsrecht.

[63]) Travers Twiss. pag. 149.

[64]) Elisabetham, quum dicimus, pietatem dicimus et virtutem ipsam.

römische Gesandtschaftsrecht, besonders das der Fetialen, wird ausführlicher besprochen. Im zweiten Buch geht Gentilis auf die Rechte und Privilegien der Gesandten ein. Dieser Teil ist der beste und interessanteste[65]). Im dritten Buch zählt Gentilis viele gute Eigenschaften auf, die der Gesandte haben soll, Vorzüge, die, wie er am Schlusse hervorhebt, Sir Philipp Sidney in erhöhtem Maasse besässe.

In der ganzen Abhandlung hat Gentilis eine systematische Entwicklung des Gesandtschaftsrechtes versucht, wie die Einteilung im Capitel schon beweist. Aber mitunter verschwinden seine Ansichten unter einer Menge von Citaten und Beispielen, die er zur Begründung oder Ausschmückung seiner Behauptungen anführt. Die Auswahl ist ganz willkürlich; wie er sie gerade dem Inhalte nach braucht, bringt er Bibelstellen neben Aussprüchen heidnischer Dichter und Denker, Gesetze aus Justinians Corpus und Ereignisse aus alter und neuer Zeit in buntem Durcheinander. Im allgemeinen liefert ihm die alte Geschichte und hier vorzugsweise die römische, die meisten Belege, während er die moderne Zeit auffallend vernachlässigt. Er selbst begründet es damit, dass die Gegenwart ja bekannt genug sei und das Gesandtschaftswesen durch sie nicht zu dem Ansehen gelangt wäre, das er voraussetze und das die alte Zeit allein beizulegen pflege[66]).

Im grossen und ganzen zeigt Gentilis auch hier eine grosse Belesenheit und Bekanntschaft mit dem Altertum. Er hat es nur leider unterlassen, bei den Citaten genauere Angaben zu machen, gerade wie in den sonstigen Schriften,

65) Hallam II 177. The second book is the most interesting und Dictionary of Nat. Biogr. XXI pag. 126 was the best work upon ambassy, which had appeared up to the date of its publication (wohl das Urteil von T. E. Holland).

66) II. 1. pag. 65. Placuit autem mihi vetera potius exponere; quoniam ipsa, quae nunc obtinent, vulgaria sunt, inque omnium oculis collocata, et ex his praeterea neutiquam auctoritas legationibus conciliata fuisset, quantam et nos esse adfirmamus, et vetustas rebus omnibus adjungere facile solet.

so dass es viel Mühe kostet, einzelne Stellen aufzufinden. Barbeyrac[67]) in seiner genannten Uebersetzung beschwert sich bitter, dass er lange ein Citat aus Gentilis II 21. bei Polybius gesucht und nirgends entdeckt habe. Gentilis entschuldigt sich selbst in seiner Vorrede mit dem Mangel an Zeit und an den nötigen Hilfsmitteln. Er will überhaupt Werke anderer über das Gesandtschaftswesen nicht gelesen haben; nur den Tasso[68]) citiert er öfters. Meister[69]) bemerkt hierzu ganz treffend: „optavit tamen Stollius in der Stollischen Bibliothek St. 13. S. 543, dass er die neueren zu seinem Zwecke dienenden Skribenten mit gleichem Fleisse gelesen und in der Morale und Politik ein wenig tiefere Einsicht gehabt hätte. Denn auf solche Weise würde er manche Materie nicht nur berührt, sondern auch erschöpft haben". Wie alle naturrechtlichen Werke jener Zeit, so ist auch diese Schrift in lateinischer Sprache abgefasst; das entsprach eben ganz der damaligen Geistesrichtung. Das Latein schreibt Gentilis mit einer gewissen Gewandtheit, wenn auch der Stil oft recht breit erscheint. Gentilis ist ganz von dem humanistischen Geist und der klassischen Bildung durchdrungen, so dass er die klassische Form selbst zur Darstellung moderner Anschauungen wohl anzuwenden weiss. Trotzdem ist dieses Werk nicht zu der Bedeutung gelangt, wie das andere De jure belli betitelte, aber dennoch dürfte Twiss[70]) nicht Unrecht haben, wenn er erklärt, die Schrift De legationibus hätte allein ausgereicht, um dem Albericus Gentilis einen Vorderplatz unter den Juristen seiner Zeit einzuräumen.

---

67) Barbeyrac pag. 20. Anmerkung.

68) III 22. pag. 249 et quod scio ab ipso Tasso factum est. (non ignoro alios adhuc in hoc argumento elaborasse) dicere meum non est. qui ipsorum libros non legi.

69) Meister, bibl. II. 21.

70) Travers Twiss pag. 149-150 this treatise alone would have been sufficient to obtain for Gentilis a place in the front rank amongst the jurists of this age.

Im folgenden wird nun auf den Begriff des Gesandten, die Arten der Gesandtschaften und das Gesandtschaftsrecht näher eingegangen werden, mit etwas ausführlicher Angabe der lateinischen Belegstellen, zumal für diese Schrift nicht eine so bequeme, leicht zugängliche Ausgabe existiert, wie der vortreffliche Neudruck de jure belli, besorgt von T. E. Holland, Oxford 1877.

B. **Gesandte** (Begriff). **Gesandtschaften** (Arten).

Im ersten und zweiten Capitel seiner Schrift behandelt Gentilis mit der grössten Ausführlichkeit, gestützt auf die Ansichten alter Dichter, Redner und Grammatiker die Frage: Was versteht man unter einem Gesandten? Nicht der Gehilfe des römischen Feldherrn und Statthalters, nicht der legatus Augusti prospraetore, der Leiter der kaiserlichen Provinzen, nicht der päpstliche Legat, der als Stellvertreter des Papstes an Kriegen teilnahm oder in bestimmten Provinzen als legatus a latere, legatus constitutus, legatus natus einfach kraft päpstlicher Vollmacht handelte, ist gemeint, sondern derjenige, welcher von einem Staate bevollmächtigt ist, dessen Interessen bei einem anderen Staate in der Gesamtheit seiner Beziehungen zu vertreten [71]. Nur Staatsgeschäfte sind ihm anvertraut. Privatangelegenheiten, selbst solche der Fürsten in fremden Ländern, werden von den nuntii besorgt [72]. Rangunterschiede, wie sie jetzt bestehen, kennt Gentilis noch nicht; so einfach war eben die Sitte im Altertum und Mittelalter, und alle die

[71] de leg. I 2. pag. 7, qui publico [aut sacratiore, er denkt dabei an die sacra legatio der Alten, die er I. 3. beschreibt] nomine ad rem publicam personamve aliam sacratiorem ob rem publicam aut sacratiorem missus [sine imperio, d. h. im Gegensatz zu obigem militärischen Beamten] est rei dicendae, agendae causa.

[72] I 2. pag. 7, nuntios, qui inter privatos sunt, etiam inter personas publicas statim verbis excludo.

Ausdrücke, mit denen sie bezeichnet wurden, sagt v. Holtzendorff [73]), bedeuteten sachlich dasselbe.

Bei den Gesandtschaften legt Gentilis ein verschiedenes Einleitungsprinzip zu Grunde.

Erstens berücksichtigt er die freie oder abhängige Stellung der Absender und Empfänger [74]). Er unterscheidet:

1. Gesandtschaften zwischen freien Staaten oder Fürsten und ihresgleichen.
2. Gesandtschaften zwischen abhängigen Staaten oder Fürsten und ihresgleichen.
3. Sogenannte gemischte Gesandtschaften, d. h. solche zwischen freien und abhängigen Staaten oder Fürsten, ja selbst zwischen Unterthanen und ihren eigenen Fürsten oder fremden [75]). Wohlverstanden sind hier nicht bloss Staatsangelegenheiten gemeint [76]). Diese Einteilung hält Gentilis für nützlich und notwendig [77]). Denn ein Unterschied zwischen den angesehenen Vertretern der ersten Klasse und denen der zweiten muss doch gemacht werden [78]). Die ersten stellen bei der Geschäftsführung nicht bloss ihres Herrn Person vor, sondern sie repräsentieren ihn in jeder Hinsicht, so

---

73) v. Holtzendorff, Handbuch III. S. 635.

74) I 4. S. 10. legatio cum ceteras tum illam suscipit divisionem, ut quaedam a libera re publica principeve libero ad similem personam sit; quaedam a re publica non libera, non libero principe ad similem rem publicam principemve in similem; quaedam vero ex his mixta.

75) I 4. S. 12. Illud verum est, quod haec legatio vel inter subjectos et principem ipsorum est, vel principem alium.

76) I 4. pag. 13. Mittit princeps ad sub ditum suum legatos, si quid sit sibi magnae curae et id subditum sentire vult.

77) I. 4. pag. 11. 12. Haec porro disquisitio utilis est ac necessaria; quoniam lata sit juris differentia inter legatos istos supremi ordinis et eos, qui inter subjectos habentur.

78) I 4. S. 10. Qui illi sint nobiliores legati primae speciei notum videtur.

II 10. S. 103. Qui etiam ad subditos sunt sive suos sive alienos nobile illud jus legationis non habere certum est.

dass sie im grossen und ganzen dieselben Vorrechte fordern können, die dem Herrn bei persönlicher Anwesenheit zukommen würden. Besondere Rangbenennungen kennt er, wie gesagt, noch nicht; denn erst das spätere Zeremoniell der Höfe und die gemeinsame Staatspraxis zogen hier scharfe Grenzen.

Zweitens fasst Gentilis[79]) bei den Gesandtschaften die Interessenvertretung ins Auge und scheidet Gesandtschaften im Interesse des Staates von den Gesandtschaften im Privatinteresse. Jene zerfallen in Geschäftsgesandtschaften, Ceremonial- und ständige Gesandtschaften. Was die Geschäftsgesandtschaften betrifft, so sind es diejenigen, welchen vorzugsweise die Betreibung von eigentlichen Staatsgeschäften obliegt als Friedens- oder Kriegsgesandtschaften. Die friedliche Thätigkeit ist vielseitig; unter anderem besteht sie auch darin, Frieden zu schliessen[80]); die kriegerische jedoch zeigt sich in der Kriegserklärung und Androhung sonstiger Feindseligkeiten[81]). Ceremonial- oder Ehrengesandtschaften heissen diejenigen, welche die Verrichtung einer ceremoniellen Handlung bezwecken. Gentilis nennt das Ueberbringen von Glückwünschen, Beileidsbezeugungen und Danksagungen[82]). Wich-

---

79) I 5. S. 13. Confertur publicum legationis nomen et publicae rei et rei privatae causa; priorque legatio vel in nomine manet generis sui vel publica etiam appellatur.

Posterior libera nuncupatur. Est vero illa aut negotii aut officii aut temporis. Altera, quia libera est, nulli certae rei adstringitur.

80) I 5. S. 14. Quidquid igitur mandatum sit, quod bellicam actionem non sapiat, id pacis negotium nuncupaverimus. Et illi profecto ad pacis negotium sunt, qui ad pacem ipsam ineundam mittuntur.

81) I 6. S. 17. Bellicum legatum dico, qui missus citra imperium est publico aut principali nomine bellum indicere aliudve hostile significare.

82) I 7. S. 19. Mittuntur officii ergo, qui gratulari, dolere atque id generis reliqua peragere debent. S. 20. Legationem qua gratiae aguntur an huc non referemus?

tiger scheint die Erwähnung ständiger[83]) Gesandtschaften zu sein. Im Gegensatz zu denen, welche nach Ausführung eines einzigen Geschäftes beendigt werden, giebt es solche, die auf bestimmte oder unbestimmte Zeit mit den weitgehendsten Vollmachten für die Regelung aller während ihres Amtes eintretenden Verhältnisse ausgestattet werden. Derartige Gesandte nennt er legati temporis sive temporarii, bekannt unter dem Namen Residentes. Ihren Ursprung sieht Gentilis[84]) in den Gesandtschaften der römischen Provinzen und Bundesgenossen, die sich oft lange in Rom aufhalten mussten. Diese Sitte ist dann von den Päpsten übernommen, weiter ausgebildet und von allen anderen Fürsten nachgeahmt worden. Wie die Geschäfte sich häuften, war es auch bequemer, ständige Gesandtschaften zu unterhalten, statt solche fortwährend hin und her zu schicken. Dies ist eine von den verschiedenen Theorien für die Entstehung der ständigen Diplomatie, die Krauske[85]) ausführlich behandelt. Die meisten Gelehrten sehen den Anfang dieser Institution bei den Responsales und Apocrisarii der Päpste am byzantinischen und

---

83) I 5. S. 14. Legatos temporis sive temporarios esse dico, qui ad non definitum incertumque negotium, sed ad tempus sive certum sive incertum ita mittuntur, ut, dum in legatione degunt, omnia tractent faciantque, quae e re mittentis toto illo tempore esse contingant. Nam alii in certam aliquam coccasionem legantur, redire jussi simulatque quod habent in mandatis confecerint. Sed sunt isti temporarii satis cogniti. Sunt enim, quos Residentes volgari sermone nominare solemus.

84) I 20. S. 63. Tandem a legationibus provinciarum gentiumque foederatarum (quas tales mansisse Romae saepe existimo) morem hunc et ad nos pervenisse puto. Auctum scilicet institutis Pontificum Romanorum, qui cum legatos illos suos habere ubique ipsi voluerint, id imitati et alii omnes principes sint.

Bona occasio fuit, quod inter principes frequentiora intercedunt negotia, quam ut commodum sit jugiter legatos mittere et non hos potius alterum apud alterum habere semper.

85) O. Krauske, die Entwicklung der ständigen Diplomatie vom 15. Jahrhundert bis zu den Beschlüssen von 1815 und 1818 im 22. Heft von Schmoller's Staats- und sozialwissenschaftlichen Forschungen.

fränkischen Hofe, was Löhren[86]) jedoch nicht anerkennen will. Andere wie Nys[87]) glauben mit Recht, dass die ständigen Gesandtschaften in den italienischen Städterepubliken, besonders in Venedig, gepflegt worden sind, während Bluntschli[88]) ihre eigentliche Geltung in die Zeit Richelieu's und Ludwig XIV. verlegt wissen will. Die Gesandtschaften im Privatinteresse, die sogenannten legationes liberae, unternehmen nach Gentilis diejenigen, welche zwar den Namen eines amtlichen Gesandten führen, aber im eigenen Interesse reisen. Ein solcher hat gewisse Aehnlichkeit mit dem procurator in rem suam. Meist ist ihm obige Auszeichnung erwünscht, um mehr Ansehen am Orte der Thätigkeit zu geniessen und mit mehr Nachdruck sein Ziel zu erreichen, sei es, dass es sich um Erfüllung eines Gelübdes, um den Antritt einer Erbschaft oder Beitreibung von Schulden handelt[89]). Auch die Entstehung des Namens libera legatio sucht Gentilis zu erklären, indem er sich der Ansicht des Manutius anschliesst. Liberi heissen die Gesandten, weil sie die Stadt betreten und wieder verlassen dürfen[90]). Besser klingt jedoch die von Gentilis nur angeführte Deutung des Budäus: Frei heissen diese Gesandt-

86) A. Löhren, Beiträge zur Geschichte des gesandtschaftlichen Verkehrs im Mittelalter. 1884 dissert. Heidelb. S. 106.

87) E. Nys, Le commencement de la diplomatie et le droit d'ambassade jusqu'a Grotius. Revue du droit internat. 1883. S. 578.

88) J. C. Bluntschli. Das moderne Völkerrecht der civilisierten Staaten als Rechtsbuch dargestellt. Nördlingen 1878. S. 24.

89) I 8. pag. 22. Libera legatio est eius, qui publico legati nomine commendatus ornatusque re ipsa ob privatam exiit occasionem. Similis scilicet hic est procuratori quem dicunt in rem suam juris consulti. Hae porro legationes ornamenti tantum causa impetrari solebant, quo gratiosiores ad sua hi essent negotia, qui impetrant aut honestius se saltem haberent, ubi degerent otiove cum dignitate fruerentur. Sic et voti causa solvendi, haereditatis adeundae, debitorum exigendorum causa concedebantur.

90) I 8. pag. 23. Nomen porro liberae legationis inde (ut Manutius scribit) ortum videtur, quod introire in urbem et rursus exire liberam legationem habentibus liceret.

schaften, weil sie weder an eine Zeit noch an einen Ort gebunden sind, noch zur Rechenschaft verpflichtet sind [91]).

Nur der Vollständigkeit halber soll noch eine dritte, recht gesuchte Einteilung der Gesandtschaften Erwähnung finden, die Gentilis unter dem Namen legationes factorum zusammenfasst. Solche Gesandtschaften haben nichts zu sagen, sondern nur etwas auszuführen, entweder Geschenke oder Briefe zu überbringen oder nur zu repräsentieren [92]).

C. Das Gesandtschaftsrecht.

Gesandtschaftsrecht nennt man den Inbegriff der völkerrechtlichen Bestimmungen und Grundsätze, die sich auf den Gesandten beziehen [93]). Gentilis erklärt dieses Recht an mehreren Stellen als Gemeingut aller Völker, mit dem kein anderes sich vergleichen lässt [94]) Dieses Gesandtschaftsrecht lässt sich, wie Rivier [95]) will — man muss hinzusetzen vom Standpunkt des Absenders aus — in einem subjektiven und objektiven Sinn auffassen. Im ersteren Falle ist es alsdann das Recht, Gesandte zu entsenden, d. h. ein aktives, und zu empfangen, d. h. ein passives Gesandtschaftsrecht. Im zweiten

[91]) I 8. p. 23. Inquit iste (Budaeus) sic dictam legationem hanc, quod nullo tempore vel loco circumscripta, nullis rationibus reddendis obnoxia sit.

[92]) I 5. pag. 14. Nam sunt quidam legati, qui nullam rem dicere, sed aliquam agere habent. Qui munera, qui litteras, qui rem aliam ferunt, qui veniunt praesentiam tantum in re aliqua exhibituri aliudve quid facturi, ii si ex potiore parte, si ex forma nomina rerum sunt. factorum legati videntur.

[93]) Miruss, S. 68.

[94]) II 6. pag. 87. Nullum enim (jus) majestate, firmitate cum hoc conferendum est.

II 13. pag. 113. Hoc est jus legatorum sanctissimum. Esse autem jus gentium et dictum et ostensum est.

[95]) A. Rivier, Lehrbuch des Völkerrechts, Stuttgart 1889. S. 246.

Fall bezeichnet es den Teil des Völkerrechtes, der sich mit den Rechten und natürlich auch mit den Pflichten der Gesandten beschäftigt.

Diese Scheidung soll zu Grunde gelegt werden bei der Untersuchung des Gesandtschaftsrechtes in der Schrift des Albericus Gentilis.

---

1. Das subjektive Gesandtschaftsrecht.

Das Recht, Gesandte zu entsenden (aktives Gesandtschaftsrecht) und das Recht, solche zu empfangen (passives Gesandtschaftsrecht) stehen im engsten Zusammenhange, so dass nur derjenige, dem die eine Befugnis zukommt, auch von der anderen Gebrauch machen kann. In staatlichen Angelegenheiten kommt dies Recht nach Gentilis nur dem souveränen Staate zu, der Mitglied der Völkergemeinde ist. Seine Gesandten allein sind Bevollmächtigte[96]). Denn in Staatsangelegenheiten dürfen weder von Unterthanen, noch zu Unterthanen Gesandtschaften geschickt werden, sagt Gentilis[97]). Einmal ist es den Unterthanen nicht erlaubt, zu ihrem Souverän Gesandte abzuordnen, weil sie ihm nicht gleichstehen, sondern von ihm abhängen. Die Stellung des Gesandten erfordert es aber, dass er sich frei fühlt von jeder bürgerlichen Beschränkung. In Privatsachen dürfen jedoch Unterthanen mit ihrem Oberhaupt verhandeln, ebenso mit fremden Herrschern, wobei staatliche Angelegenheiten gleich-

---

96) II 10. pag. 103. Agunt vero causam publicam et publica auctoritate principis sui.

97) II 10. pag. 98. Non esse jus legationis cum suo domino subditis, huic palet, quod potentioribus et dominis pares esse non possumus. Legatus autem se, ut parem gerit principi, apud quem agit legationem et civilibus praeceptis non adstringitur aut ulla eiusdem principis civili constitutione.

falls ausgeschlossen sind[98]). Mit fremden Unterthanen darf seitens der Unterthanen eines Staates kein gesandtschaftlicher Verkehr unterhalten werden, weil sie ja das, was sie selbst nicht haben, anderen nicht geben können. Kommen sie dennoch, so müssen sie ihrem eigenen Souverän ausgeliefert werden[99]).

Mehr Schwierigkeiten treten ein, wenn in Folge eines Bürgerkrieges es unentschieden bleibt, welche Partei siegreich die Oberhand behalten hat. Meist nimmt jede Partei das Recht des Staates in Anspruch. Dann soll eben nur der Erfolg entscheiden[100]). Treten beide Parteien gleich stark auf, dann kann das Gesandtschaftsrecht ruhig ausgeübt werden[101]), ebenso wie es unter Feinden besteht, die dazu noch den Untergang des Staates beabsichtigen, während im Bürgerkriege die Parteien nur nach der Herrschaft trachten[102]). Wenn aber die Mitglieder einer Partei sich nicht mächtig genug fühlen, um das Recht zu erzwingen, so verdienen sie

---

98) I. 4. pag. 12. Illud verum est, quod haec legatio vel inter subjectos et principem ipsorum est vel principem alium.

II 10. pag. 102. Et hactenus de legatis subditorum cum principe suo. Quid cum alieno? Puto autem sic mitti posse, nisi sit tamen aliquid, quod jus publicum attingit.

99) II 10. pag. 103. Ad alienos autem subditos nec recte mittuntur legati, quia subditi, quod ipsi non habent, dare aliis minime possunt. Si tamen venirent, eos sisti principi ipsorum a subditis volo.

100) II 9 pag. 95. Adde quod cum utraque pars rapiat ad se titulum civitatis et adversarios censeat patriae hostes, hoc praetextu et jus in legatos saeviendi sibi adsumere solet, tamquam in subditos atque rebelles. Eventus enim non judicabit, quid fuerit.

101) II 9. pag. 96. Ad jus, quod spectat, distinctione quadam quaestionem ipsemet componerem, quod in dissensione aut pars utraque totum ad se civitatis statum aequamve portionem et verbo et facto proponit pertinere ac legationis utique jus inter istos fiet.

102) II 9. pag. 97. Si cum hostibus jus est legationis, cum quibus et in exitium contenditur, magis est cum his, cum quibus non contenditur in exitium rei publicae nec vice hostium sunt.

es auch nicht. Sie spielen alsdann die Rolle von Unterthanen und haben als solche dieses Recht eben nicht[103].

Wie nun, wenn bei einem solchen Bürgerkriege ein Usurpator, ein Tyrann, sich aufwirft? Dann hat, sagt Gentilis[104], ein solcher Usurpator das Gesandtschaftsrecht, weil er dem Könige gleich steht, nur mit dem Unterschiede, dass er wider Willen der Unterthanen herrscht, jener mit ihrer Zustimmung. Aber beide sind eben Souveräne, und ein Gesandtschaftsverkehr zwischen Tyrann und Unterthanen unterliegt denselben Beschränkungen wie bei der königlichen Gewalt[105].

Rebellen, sagt er ferner in diesem Kapitel, haben kein Gesandtschaftsrecht gegenüber ihrem ehemaligen Souverän, weil man sich durch Delikte überhaupt kein Recht verschaffen kann[106]. Jedoch diejenigen sind nicht zu Rebellen zu rechnen, welche ein Freundschaftsbündnis oder sonst ein ähnliches Verhältnis aufgekündigt haben. Hier bleibt natürlich das Gesandtschaftrecht in Kraft, das sie schon vor dem Abfall gehabt haben[107].

---

[103]) II 9. pag. 96. Si vero quidam sint, qui tantum sibi nec audeant nec possint vindicare, his neque jura legationis neque alia jura gentium tribui oportere decernimus.

II 9. pag. 98. Subditis non est jus legationis, nam et jure civitatis tenentur. At isti seditiosi sunt subditi.

[104]) II 7. pag. 88. Ego hic tyrannum a rege non facile separarim, quia in eo, quod quaerimus, paria utriusque jura videri possunt. Uterque dominus est et jure forsitan uterque tenet principatum. Nam et volentibus imperet rex, invitis tyrannus.

[105]) II 7. pag. 90. Et ego, jura legationis non esse, sicut nec cum alio principe sunt.

[106]) II 7. pag. 88. Qui ergo deficiunt, id est, qui ab his, quorum sub imperio sunt, desistunt, ii ullas legationes mittere ad illos non audeant, a quibus defecerunt. pag. 91. Subditi autem rebellando quaerere ipsum (jus) non possunt, quia delictis jura non adquiruntur.

[107]) II 7. pag 91. Nam qui ab amicitia, foedere, comi etiam obsequio defecerunt, his esse jus legationis reliquum affirmo... Hic retinent jus legationis, quoniam habebant ante rebellionem, quod subditis non erat.

Seeräuber oder Piraten entbehren nach Gentilis[108]) ebenfalls dieses Vorzuges, da sie selbst auf jeden menschlichen Verkehr verzichten und sozusagen die Welt wieder in den alten Zustand der Wildheit zurückversetzen, wo die Menschen nach Art der Tiere lebten und jeder nahm, was sich ihm bot.

Noch eine Frage hat den Gentilis ohne Zweifel sehr beschäftigt, nämlich, ob Religionsverschiedenheit und kirchliche Exkommunikation das Bestehen des Gesandtschaftsrechtes beeinflussen oder nicht. Bei seinen sonstigen Ansichten über Toleranz muss es selbstverständlich erscheinen, dass er mit aller Energie für den Satz eintritt: Exkommunikation und Religionsverschiedenheit dürfen dieses Recht nicht gefährden[109]), zumal religiöse Rechte nur zwischen Gott und den Menschen, nicht zwischen den Menschen untereinander sind[110]). Die römische Kurie brach zwar mitunter mit solchen, die aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen waren, jeden Verkehr ab. So z. B. erging es den Venetianern unter Papst Julius II. Aber andere christliche Staaten unterhielten trotzdem ihre Beziehungen mit Venedig aufrecht. Rom verzichtete selbst nicht auf den gesandtschaftlichen Verkehr mit Protestanten[111]). Ueberhaupt herrschten in dieser Art freiere Ansichten. Bei

---

108) II 8. pag 91. Sed neque praedones eo jure gentium fruuntur aut piratae, quoniam ipsi humanam a se omnem societatem penitus repulere trahuntque (quantum in ipsis est) orbem terrae ad pristinam illam naturae feritatem, quando scilicet homines vitam tractabant more ferarum quodque obtulerat cuique praedae fortuna ferebat.

109) II pag. 106. Et ita sane judico, ne propter religionis dissidia debeant jura legationis perturbari.

110) II 11. pag. 106. Quia religionis jns hominibus cum hominibus non est, sed cum Deo.

111) II 11. pag. 105. Et ad excommunicatos quod attinet exemplum in Venetis non antiquum habemus, quorum quod extra ecclesiae communionem positi a Julio Papa fuissent recipere legatos multi non sustinuerunt.... Venetorum legationes ab aliis Christiani nominis principibus eodem illo tempore admissa et nunc a Pontificiis admitti, quae a Protestantibus proficiscuntur et contra.

allen religiösen Fehden zwischen Griechisch- und Römisch-katholischen wurde der Gesandtenverkehr nicht gestört [112]). Selbst unter Muhamedanern und Christen bestand er [113]).

Wir haben soweit gesehen, wer Gesandte abordnen und empfangen darf. Es frägt sich nun noch, ob man Gesandte auch empfangen muss, oder ob der Souverän das Recht hat, ihnen den Zutritt zu verweigern. Gentilis bejaht dieses. Denn wenn einem Souverän, sagt er, dieses Recht nicht eingeräumt wird, so geschieht dadurch allein schon eine Verletzung des Völkerrechts, das einem jeden sein Gebiet als unverletzbar hinstellt. Wie könnte auch ein fremder in fremdem Lande wider Willen der das Land beherrschenden Macht bleiben, wie könnte auch ein Souverän von einem anderen gezwungen werden, fremde Unterthanen in seinem Lande zu behalten! Natürlich die Zurückweisung muss begründet sein. Denn Völkerrechte können von keinem ohne weiteres beseitigt werden [114]). Der Gründe giebt es mancherlei, z. B. wenn eine Verzögerung in den Verhandlungen erwünscht ist [115]). Besonders aber steht dem Souverän die Befugnis zu, einen Gesandten zurückzuweisen, der sich vorher gegen ihn vergangen hat. Kommt ein Verbannter als Gesandter eines fremden Staates zurück, so kann man ihn fortschicken

---

112) II 11. pag. 106. Sic et dicere omitto Graecis ad Latinos contraque patuisse jus istud, utut altera alteram ecclesiam schismaticam et haereticam judicavit: haereticis ad catholicos et istis ad eos patuisse.

113) II 11. pag. 106. Et est cum Mahometistis commercium legatorum.

114) II 5. pag. 79. Jus est igitur. Et quidem prohibere liceret, ne legationes ad se mittantur, hoc uno satis jura gentium perturbarentur, quae rerum dominium distinctum inviolatum esse volunt jubentque. Homo autem (legatus is est) in alieno solo alienus invito domino sisteretur necessitasque a principe principi injungeretur, hominem sibi subditum in subdita sibi terra habere. Videre tamen oportet, ut aliqua ex causa fiat haec prohibitio, alioqui jura gentium immutabilia mutari tollique a nemine possunt.

115) II 5. pag. 81. Si mora fiat rebus agendis, si dignitati labes aspergatur, si quod periculum creetur ex hac facultate mittendi legatos.

oder selbst fortschaffen[116]). Hierin giebt ihm Bynkershoek Recht[117]). Von demselben Rechte darf der Souverän Gebrauch machen bei Privatgesandtschaften, Ehren- und ständigen Gesandtschaften[118]). Denn bei den ersten liegt kein öffentliches Interesse zu Grunde; solche Gesandtschaften sind nicht völkerrechtlich[119]). Auch die Annahme von Ceremonialgesandtschaften darf er verweigern. Man kann niemandem eine Wohlthat aufzwingen, sonst wird die Wohlthat zum Unrecht[120]). Bei den ständigen Gesandtschaften weist Gentilis auf das Beispiel Heinrichs VII. von England hin, der fremden Gesandten keinen längeren Aufenthalt in seinem Lande gestattete[121]). Ferner gilt dies Recht gegen solche, die den Gesandtentitel sich fälschlich beilegen. Dazu gehören diejenigen, welche zwar Gesandte sind, aber nicht bei dem, den sie vorschützen, oder diejenigen, welche nicht zur rechten Zeit sich als Gesandte aufspielen[122]). Manche Gesandte kommen auch als Spione. Sie sind entweder nicht zuzulassen

116) II 10. pag. 99. Et de exule quamquam a nostris tractetur, si civis desinat esse, illud certissimum est, cum si ad interdicta loca redierit, posse vel ex hac contumacia plecti nec nomen sibi posse legationis opitulari.... Et in hoc quidem legationum argumento remitti de summo jure solitum certissimum est.

117) Bynkershoek, de foro legati Cap. XXII. (Barbeyrac pag. 144.)

118) II 12. pag. 110. Restat. ut de ipsis, si quas esse credimus, legationibus videamus, quas princeps non causa ulliusve personae respecta, sed ipsas vetare potest ad se venire. Puto autem liberas legationes, officiosas, temporarias tales esse.

119) II 12. pag. 111. Non esse legationem juris gentium.

120) II 12. pag. 111. Idem vero sentio de officiis nec beneficium nec studium conferri in invitum posse naturaliter novimus, alioquin beneficium injuria fieret.

121) II 12. pag. 111. Factum addo Henrici VII. Angli, hunc enim passum nunquam ferunt istos (sc. temperarios) in regno suo legatos morari.

122) II 2. pag. 68. Mentitur legationem quis, que legatus etsi sit, non est tamen ad eum, ad quem se missum adfirmat... Tandem mentitur, qui nomen legationis non profert suo tempore... Estque rationis summae, ut quod volueris quando debebas, id cum velis, non possis.

oder des Landes zu verweisen[123]). Strafe der Ausweisung trifft auch den Gesandten, der nur kommt, um die Verhandlungen hinzuhalten[124]). Hat jedoch ein Gesandter schon seine Erkundigungen als Spion eingezogen oder den Herrscher durch Täuschung hingehalten, dann darf er nicht sofort abgeschickt werden; denn er könnte seine Erfahrungen verwerten[125]).

Ausser den erwähnten Fällen, wo zur Strafe die Gesandtschaft aufgehoben wird, kommt es auch vor, dass Gesandte entlassen werden, ohne an ihrer Ehre Schaden zu leiden, z. B. beim Ausbruch eines Krieges. Der Landesherr hat aber die Pflicht, sie bei der Abreise zu schützen. Dies erfordert das Völkerrecht. Man muss überhaupt das Gesandtschaftsrecht gegenseitig achten. Denn aus der Nichtachtung entsteht das grösste Unheil, wie ein Blick in die Geschichte lehrt. Heilig ist das Gesetz, und heilig soll es sein[126]).

---

2. Das objektive Gesandtschaftsrecht.

Der Gesandte steht in einem staatsdienstlichen Verhältnisse zu dem Staate, den er vertritt. Dieser Umstand giebt ihm gewisse Rechte und Pflichten; er steht aber in einem

---

123) II 4. pag 73. Sunt quidam legati qui speculandi causa vere mittuntur... ceterum cum legato speculatore non arbitror agi durius posse quam ut non admittatur vel expellatur admissus.

124) II 4. pag. 76/77. Quid si legatus mittatur in hoc solum, ut moretur, frustretur, ludat cum, cui missus est?.... ceterum non est hoc satis, ut animadverti in legatum gravius debeat, quam ut dimittatur.

125) II 4. pag. 78. Forte igitur distinguendum est, ut qui jam speculatus sit, frustratus sit, is dimitti non debeat.

126) II 14. pag. 117. Quod si jus istud legationis contemnitur, mala ingentia, quibus obruti sunt contemptores, ispa haec ostendunt, quae huius juris sanctio siet. pag. 120. Id certum est, quod nos in praesentia tradimus, jure legationis contempto mala contemptoribus maxima stare. pag. 121. Maxima igitur sanctio haec est, quae sanctum jus istud facit.

völkerrechtlichen Verhältnisse zu den Staaten, mit denen er notwendig oder zufällig in Berührung kommt[127]). Hieraus erwachsen ihm wiederum Rechte und Pflichten.

---

a) Rechte der Gesandten.

Personen, welche von ihrem Souverän mit der Wahrung gesandtschaftlicher Funktionen beauftragt sind, geniessen gewisse Rechte, die ihnen die Erfüllung ihrer Aufgaben entweder erst ermöglichen oder erleichtern sollen. Diese Rechte sind teils durch das innere Staatsrecht bestimmt, oder sie sind durch das Völkerrecht so fest gelegt, dass jeder Staat, der zur völkerrechtlichen Gemeinschaft gehören will, sie anerkennen muss. Erstere sind in den einzelnen Staaten verschieden, letztere dagegen allgemein anerkannt.[128]) Albericus Gentilis beschäftigt sich ausschliesslich mit diesen. Denn er spricht nicht von der auf den Staatsgesetzen beruhenden Stellung, sondern nur in Bezug auf die Vollmacht, welche der Gesandte von seiner Regierung aus besitzt, macht er eine Bemerkung. Manchmal erfordern es, sagt er,[129]) die Verhältnisse, dass dem Gesandten keine bestimmten Vorschriften gemacht, sondern die weitgehendsten Vollmachten gegeben werden, um das zu thun, was er für zweckmässig hält.

Die Rechte, welche das Völkerrecht dem Gesandten sichert, lassen sich in zwei Grundrechte zusammenfassen:

Unverletzlichkeit und Exterritorialität.

---

127) Nach A. W. Heffter. Das Europäische Völkerrecht der Gegenwart. Berlin 1888. S. 435.

128) Nach Holtzendorff, Handbuch III. pag. 647.

129) III 17. pag. 217. postulat ita aliquando res, ne quid certi legato praescribatur, sed ut ei amplissima potestas tribuatur agendi, quod e re esse crediderit.

pag. 220. Etsi faciet ille vel adversus ea, quae iste cogitarit monueritque, quoniam mandatorum supremum fuit, ut ex arbitrio ageret legatus suo. Sicut autem hi legati abstinere se a quibusdam debent, quae permissa ipsis sunt, ita ex adverso agere multa possunt rectissime, de quibus ne verbum quidem factum est.

α) Die Unverletzlichkeit.

Unter der Unverletzlichkeit versteht man, wie Rivier[130]) bemerkt, eine erhöhte persönliche Sicherheit. Sie besteht darin, dass nicht bloss der fremde Staat, sondern auch jeder Unterthan desselben, sich der körperlichen oder unkörperlichen Verletzungen der Gesandten des andern Staates enthält. Diese persönliche Unverletzbarkeit, diese Heiligkeit, wird nicht aus besonderen Verträgen der Völker hergeleitet, sondern aus dem Völkerrecht, das wie Wicquefort[131]) sagt, „die Mitte hält zwischen Natur- und Civilrecht". Sie ist dringend nötig für den Völkerverkehr; sonst würden die Verhandlungen jeder Sicherheit ermangeln. Deshalb wird auch im Altertum die Heiligkeit dieses Amtes so sehr betont. Albericus Gentilis bringt viele Belege dafür; unter anderen citiert er Ciceros Ausspruch: Jus legationum humano divinoque vallatum praesidio est und das uralte Sprichwort: Legatus neque caeditur neque violatur.[132]) Nach seiner Ansicht ist dieses Recht unveränderlich durch die göttliche Vorsehung gegeben und bei allen, selbst den Barbaren, in Geltung.[133]) Für die allgemeine Anerkennung dieses Vorrechtes war besonders der Umstand günstig, dass man von jeher von dem Grundsatze ausging: Jede Rechtsverletzung, die einem Gesandten in seiner Eigenschaft als Gesandter zugefügt wird, trifft den ihn absendenden Herrn. Der Gesandte vertritt die Person seines Souveräns.[134]) Andererseits

---

130) Rivier, Lehrbuch des Völkerrechts pag. 265.

131) de Wicquefort, l'ambassadeur I. pag. 383.

132) II 1. pag. 66.

133) II 1. pag. 66. Hoc vero est, sicut ego sentio, divina quadam providentia immutabile jus et omnibus constitutum, gentibus etiam barbaris exceptum et manifestum.

134) II 3. pag. 72. Alias pro illa aequitate facit, quod legati homines pacis sunt, principis aut rei publicae personam gerunt, rem curant publicam.

III 9. pag. 189. principis etiam personam tenet.

wird aber auch der Fürst, bei welchem der fremde Gesandte verletzt worden ist, mitverletzt. Denn der Gesandte befindet sich unter staatlichem Schutz, bei Nichtachtung desselben trifft die Verantwortung den Souverän, der alsdann sich verpflichtet fühlt, den Frevler an den Herrn des Gesandten zur Bestrafung auszuliefern.[135])

Ueber den Beginn und Umfang der Unverletzbarkeit giebt Gentilis keinen näheren Aufschluss. Nur oberflächlich behandelt er ferner die sogenannte Quartierfreiheit oder das Asylrecht. Es war dies eine missbräuchliche Ausdehnung des Privilegs der Unverletzlichkeit, indem Gesandte den verfolgten Verbrechern, ohne dass sie zu ihrem Personal gehörten, im Gesandtschaftshotel Sicherheit gewährten. Gentilis betont besonders die Sicherheit bei den Feinden. Mit Berufung auf Cicero[136]) sind ihm die Gesandten nicht bloss unter den Bundesgenossen, sondern sogar unter den Waffen der Feinde sicher. Selbst im Kriege behalten sie alle ihre Rechte. Nur auf den Wunsch des Souveräns müssen sie sein Land verlassen.[137]) Wenn sie vor dem Ausbruch des Krieges erscheinen, um den Zwist beizulegen, darf noch nicht gekämpft werden. Wenn sie während des Krieges Verhandlungen führen wollen, müssen die Waffen schweigen. Doch Gentilis bezweifelt selbst die stetige Handhabung dieses Prin-

---

135) II 13. pag. 113. Traditum est principis majestatem laedi, legatis, qui apud ipsum sunt, laesis. Quod inde est, quia fidem publicam legati usurpent principisque adeoque et publicam et principis violet fidem, qui violat legatum .... et quidem quod contra jus gentium peccatum est, dedi et oportere et consuesse hostibus delinquentem ac dominis legatorum violatorum exploratissimi juris est. (l. 17. D. de legationibus 50,7).

136) II 1. pag. 66. Et Cicero ait nomen legati einsmodi esse debere, quod non modo inter sociorum jura sed etiam inter hostium tela incolume versetur.

II 11. pag. 108. Tutus et cum hostibus debet legatus esse.

137) II 13. pag. 112. Hinc si inter duos principes bellum subito exardescit, legati eorum retinent apud utrumque sartam tectam libertatem omnem suam ..... Legati abire jubentur, si eo tempore eos in regno suo degere princeps nolit.

zipes; besonders gefährlich ist es, wenn die Gesandtschaft noch nicht aufgenommen ist. [138])

Der Gesandte geniesst ferner das Recht der Unverletzlichkeit bei den Staaten, deren Gebiet er durchreisen muss, um an sein Ziel zu gelangen. Auch hier ist er nicht bloss Privatperson, sondern Vertreter seines Staates, der den höchsten Schutz beanspruchen darf. [139]) Vor allem muss ihm freier Weg gestattet werden. Besonders die, welche sich zu einem Conzil begeben, verlangen dieses Recht [140]). Dabei wird aber vorausgesetzt, dass die Gesandten bei der Durchreise durch einen Staat nichts Feindseliges im Schilde führen; denn sonst geht es ihnen mit Recht so, wie nach dem Berichte des Livius einer mazedonischen Gesandtschaft, die aufgegriffen und hart bestraft wurde. [141]) Belästigt eine fremde Staatsgewalt den Gesandten, so läuft sie Gefahr, dass auch ihre Gesandtschaft nicht respektiert wird. [142]) Tritt der Fall ein, dass ein Gesandter von einem Unterthan des fremden Staates an Leib und Leben oder an der Ehre gekränkt wird, so kann die Genugthuung nur nach den Satzungen jenes Staates gefordert und die Mitwirkung des letzteren beansprucht werden.

138) II 13. pag. 116. Si item antequam arma moveantur, legatio ad componenda forte dissidia intercedat, pie tum arma non movebuntur. Verum et illud est, ne legatione stante hostile quidquam admitti possit.

pag. 117. Et in ipso armorum exercitio conticescent tantisper arma, donec ea legatio maneat, quae in eundem et missa finem admissa erit. Quoniam eo facto quasi indutiae videantur. Ast tutum hoc non est jus et male actum quibusdam scimus, qui ei confisi sunt; qua propter de indutiis expressa caveri solet..... certe si profecta, sed nondum excepta legatio est, quin nullam injustitiae notam incurrat, qui bellum gerit, non dubito.

139) II 3. pag. 72. Nam legatis ad se non venientibus multa omnem praestare principem debere notum magis est quam ut a me confirmetur.... Pateant itaque legatis viae, quibus ut obstruantur nulla causa est.

140) II 3. pag. 73. Hodie sacri legati essent, qui religionis causa ad aliquem conventum Ecclesiasticum proficiscerentur.

141) II 3. pag. 71. — Liv. XXIII. cap. 33. 34. 38.

142) II 6. pag. 87. Statuo igitur legatos ab huiusmodi principe ad alterum tuto non ire, cui jura legationis inviolata sunt.

Besondere Gesetze zum Schutze der Gesandten existieren ja [143]). Wenn der beleidigte Gesandte es wünscht, wird der Souverän des Uebelthäters die Strafe bestimmen, sonst muss die Auslieferung an den Souverän des Gesandten erfolgen [144]). Ob dem Gesandten bei Verletzung durch einen fremden Unterthan Selbsthilfe gestattet ist oder nicht, lässt Gentilis unerwähnt. Wohl aber erkennt er eine Beschränkung des Privilegs der Unverletzbarkeit an, wenn der Gesandte selbst sich strafbare Handlungen zu schulden kommen lässt. Hierüber das Nähere bei der Gerichtsbarkeit.

So allgemein auch die Ansicht von der Unverletzbarkeit geworden ist, so hat es doch nicht an Beispielen grober Verletzung gefehlt, die meist grausam gerächt wurde. Gentilis giebt deren viele an aus alter und neuer Zeit, z. B. [145]) David bekriegte den König der Ammoniter, Hanon, weil er die Gesandten schimpflich behandelt hatte (2. Bch. Sam. c. 10). Die Gesandten des Darius wurden von den Athenern schmählich gemordet, was die Perser zum Einfall in Attika veranlasste. Der Tarentinerkrieg wurde heraufbeschworen durch die Verhöhnung der römischen Gesandten. Karl V. liess nach der Meinung der Zeitgenossen die französischen Gesandten, die nach der Türkei reisten, auffangen und töten, eine völkerrechtswidrige That, die im nächsten Kriege zu grösserer Erbitterung führte u. a. m.

β) Die Exterritorialität.

Das Recht der Unverletzlichkeit schien nicht ausreichend zu sein, um jeden störenden Einfluss fremder Gewalt von der Thätigkeit der Gesandten fern zu halten. Man stellte daher

143) II 17. pag. 128. Addo autem, quod et majoribus istis legatis leges poenaeque eos violantibus scriptae sunt in jure nostro civili.

144) II 13. pag. 113. cfr. 135 und

II 13. pag. 113. illud tamen verum est, quod delinquentis princeps et ipse poenam constituet, si id cupiant legati, qua injuriae sibi illatae vindicentur.

145) II 14. pag. 117. II 13. pag. 118. II 3. pag. 72.

früh den Grundsatz auf: ut ne impediatur legatio und ne avocetur ab officio [146]). Bei den Römern war es demnach unmöglich, dass ein Gesandter vor Gericht geladen wurde; es war ihm das jus revocandi erlaubt, d. h. das Recht, in seiner Heimath gerichtet zu werden, selbst wenn die Civilklagen aus älteren Forderungen herrührten oder Vergehen aus früherer Zeit belangt werden sollten. Die neuere Staatenpraxis hat nur diesen Grundsatz aus dem römischen Recht übernommen und im Anschluss an das Recht der Unverletzbarkeit für den Gesandten ein Recht der Exterritorialität geschaffen, „in Folge dessen er so angesehen wird, als wenn er das Gebiet der Macht, welche ihn abgesendet hat, gar nicht verlassen hätte, also als wenn er ausserhalb des Gebietes lebte, in welchem die gesandtschaftlichen Funktionen ihm seinen Aufenthalt zuweisen“ [147]). Seit zwei Jahrhunderten ist dieses Vorrecht ganz üblich, beruht aber nicht wie die Unverletzlichkeit auf dem allgemeinen Völkerrecht, sondern auf Verträgen oder dem Herkommen, die bei den einzelnen Nationen verschieden sein können.

Die Exterritorialität oder Unabhängigkeit von den Behörden des Empfangsstaates besteht hauptsächlich in der Exemption von gewissen Lasten, von der Civil- und Criminalgerichtsbarkeit, in der Kultusfreiheit, in dem Recht Streitigkeiten oder Vergehen des Gefolges selbst abzuurteilen.

Gentilis kennt noch nicht den Begriff der Exterritorialität, hat aber zerstreut in den einzelnen Capiteln oder auch besonders im Zusammenhange das Recht der Abgabenfreiheit, die Exemption von der fremden Gerichtsbarkeit, die Quartierfreiheit, die Rechte des Gefolges behandelt und durch viele Beispiele erläutert.

---

146) l. 26. D. 5. 1. — l. 24. D. 5. 1.

147) Miruss, pag. 423. 424.

βα) Die Abgabenfreiheit.

In seiner Eigenschaft als Ausländer ist der Gesandte frei von allen Staatslasten; diese Steuerfreiheit kann auch manchmal auf indirekte Abgaben ausgedehnt werden, je nach dem Uebereinkommen der Staaten. Doch hier herrscht grosse Verschiedenheit. Gentilis erwähnt ein Gesetz des Valentinian und Theodosius; nach diesem mussten die Gesandten Zölle entrichten, was Gentilis [148]) nicht für unbillig hält. Andererseits erzählt er [149]) eine kleine Geschichte von drei angesehenen florentinischen Gesandten. Sie wollten zu Kaiser Karl V. und zum Papst Clemens VII. nach Bologna. Da ihr Gepäck zollfrei war, benutzten sie aus Gewinnsucht die Gelegenheit, Waren einzuschmuggeln. Indes sie wurden von den Steuerbeamten ertappt und mit Schimpf und Schande unverrichteter Sache heim geschickt. Dem Kaiser machte dieser Vorfall viel Freude, aber Papst Clemens VII., der ein Florentiner war, ärgerte sich über den Betrug seiner Landsleute. Weitere Mitteilungen über diese Immunität finden sich in der Schrift nicht vor.

ββ) Befreiung der Gesandten von der Gerichtsbarkeit.

Auf Grund der Gebietshoheit unterstehen alle Personen und Sachen, die sich im Gebiete eines Staates befinden, seiner Gerichtsbarkeit. Im Gesandtschaftsrecht ist eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel gemacht. Eben weil die Exterritorialität, wie schon bemerkt, in der Fiktion besteht, der Gesandte sei ausserhalb des Empfangsstaates, folgt notwendigerweise, dass er von der Gerichtsbarkeit desselben befreit ist. Diese schwierige Frage ist vielseitig und mitunter in ganz verschiedener Weise behandelt worden. Manche, wie der grosse Hugo Grotius [150]), wollen den Gesandten von aller

148) II 17. pag. 129. Et quod quaedam vectigalia legati solvere hac postrema lege jubentur, id nec iniquum est.

149) II 20. pag. 235.

150) Grotius lib. II. c. 18 (edit. Cambridge 1853) pag. 209. 210.

Gerichtsbarkeit des fremden Staates befreit wissen. Diese Ansicht ist jetzt die allgemein vorherrschende. Der Gesandte ist jetzt von der Civil- und Strafgerichtsbarkeit eximiert. Andere wollen keine vollständige Befreiung und trennen die Civilgerichtsbarkeit von der Strafgerichtsbarkeit. Zu diesen gehört auch unser Albericus Gentilis. Falsch beurteilt ihn daher Bynkershoek [151]); denn er behauptet, Gentilis wolle den Gesandten unter civile und criminelle Gerichtsbarkeit gestellt wissen für alles, was er während seiner Gesandtschaft begangen hat.

Die Civilgerichtsbarkeit.

Gentilis bespricht sowohl das Verhältnis des Gesandten zu seinem heimatlichen Gerichtsstande als auch das zu seinem etwaigen Gerichtsstand im Empfangsstaate. Was den ersteren anbetrifft, so steht der Gesandte unter einem Ausnahmegesetz. Gentilis stützt sich hier auf die Gesetze Justinians und auf das Herkommen [152]). Wenn der Gesandte nämlich vor Uebernahme der Gesandtschaft in der Heimat in einen Rechtsstreit verwickelt worden ist, so kann er, wie das Corpus juris [153]) besagt, sich auch abwesend vertheidigen lassen, — was am Ort der Gesandtschaft nicht zulässig ist. In der Heimat kann er bei der Abreise seinen Verwandten oder Freunden die Führung des Prozesses übertragen. Im Notfalle kommt ihm

151) Uebersetzung von Barbeyrac, du juge compétent ch. VII. pag. 42. Albéric. Gentil II. c. 16. 17. 18. soûtient que les règles du Droit Romain, dont je viens de traiter, doivent aussi être celles du Droit des Gens et qu'elles le sont effectivement, c'est à dire, qu'on a Jurisdiction et Civile et Criminelle sur un ambassadeur, pour tant ce qu'il a fait ou commis pendant le temps de son ambassade.

152) II 22. pag. 150. Nunc de eodem jure cum civibus dicendum est Faciam vero hic partes duas, ut una ex legibus Justinianeis composita sit, altera ex moribus populorum constet.

153) Corp. Jur. Civ. l. 16. D. de legationibus 50, 7.

restitutio in integrum zu. Günstig fällt für ihn die Berechnung seiner Amtszeit, nicht vom Antritt, sondern von der Wahl an. Ebenso wird der Endtermin noch nicht durch den Tag der Rückkehr bestimmt [154]). Nach seiner Rückkehr darf er Ersatz für seine für den Staat gemachten Auslagen fordern, auch wenn die Gesandtschaft unentgeltlich war. Nur die Kosten der Gesandtschaft darf er nicht beanspruchen, auch wenn sie manchmal erstattet werden. Verlust im Interesse der Gesandtschaft wird ihm ersetzt, aber nicht dem besoldeten Gesandten. Stirbt ein Gesandter auf seinem Posten, so brauchen die bei der Abreise ihm eingehändigten Geldmittel nicht zurückgegeben zu werden. Wenn er aber seinen Posten pflichtwidrig verlässt oder säumig erfüllt, so trifft ihn Strafe [155]).

Gegen einen Gesandten kann nach Uebernahme seines Postens keine dingliche Klage erhoben werden [156]). Auch diejenigen, welche Ansprüche auf eine Erbschaft haben, haben kein Klagerecht gegen den Gesandten, selbst wenn er zur Zeit

---

154) II 22. pag. 152. Hinc si ante legationem susceptam mota legato lis in patria siet, absens etiam defendi debet, quod in lite mota ubi legatio agitur contra est. In patria enim defendendam causam cognatis amicisque mandare discedens potest ... Si tamen quid in patria pateretur propter quod ad auxilium restitutionis in integrum veniendum esset competere auxilium legato definitum est. Legato autem (id sequi videtur) tempus prodest, ex quo legatus creatus est, non ex quo venit illuc, ubi fungi legationem debet. Sed nec finitur ex eo die, quo est reversus et cum quodam laxamento itineris. cfr. l. 26. § 9. D. 4, 6.

155) II 22. pag. 152. 153. Reversum porro posse pro sumptibus agere legatum, etsi gratuita fuerit legatio, quos in publicum negotium fecit, juris esse opinor. Nam legativo tantum carebit, si suscepit legationem gratuitam, quod et dabitur alias. Repetet vero etiam damna, quae causa legationis sustinuit, ut est ab juris interpretibus traditum. Quamquam in eo, qui mercennariam obit legationem contrarium respondendum videtur. Est tandem et illud legato indultum, ut si in munere legationis antequam ad patriam reverteretur, decessit, sumptus, qui proficiscenti sunt dati, non restituantur; contra vero, si legationem deseruerit, aliterve in ea obeunda cessaverit, eum etiam puniri cautum est. l. 9. l. 10. § 1. D. 50, 7. l. 1. D. 50, 7.

156) II. 16. pag. 126. Sed nec in rem actio adversus legatum datur. l. 24. D. 5, 1.

der Amtsführung die Erbschaft antritt. Vielleicht geschieht es, um ihn bei der Uebernahme der Erbschaft, die nicht ganz frei ist, zu schützen [157]). Dagegen besteht gegen den Gesandten ein Klagerecht, wenn vertragsmässig ausgemacht ist, dass er während der Gesandtschaft zahlt [158]). Sonst kann ein Gesandter wegen seiner Verpflichtungen, die er vorher eingegangen ist, nicht im Absendestaat belangt werden.

Eine ganz eigenartige Ansicht hat jedoch Gentilis über die Exemption des Gesandten von der Civilgerichtsbarkeit des Empfangsstaates. Er bestreitet hier dieses Vorrecht und sucht seine Behauptung folgendermassen zu begründen. Wird ein Gesandter am Ort der Gesandtschaft verklagt, so ist der Ortsrichter auch sein Richter. Denn jeder beliebige Fremde fügt sich dieser Forderung. Juristen wie Julian, Papinian u. a. verlangen dies von den kleinen Gesandten; nach Gentilis [159]) gilt dies auch für die grösseren. Wenn ferner der Souverän zum Schutze der fremden Gesandten Gesetze erlässt, so ist er auch ihr Richter [160]). Diese Schlussfolgerungen des Gentilis sind

157) II 16. pag. 126. Tandem nec in legatum actio his datur, quibus quid delatum est testamento, etiamsi tempore legationis adeatur a legato hereditas, isque quasi contractus geratur. Forte quia actui huic, qui totus voluntarius non est, et magis succurrendum esse existimatur. (l. 26, 27, D. 5, 1.)

158) II 16. pag. 125. Rursus in legatum dabitur actio, si id actum est, ut legationis tempore solveretur (l. 3. D. 50, 7). Extra has ejusdem rationis causas legatus de ante gesto non convenitur, nec si in loco legationis contraxerit, nec si constituerit, quod ante legationem debebat, nisi tamen hoc casu etiam locum adjecerit legationis, ubi solvat (l. 2. § 4. D. 5, 1.)

159) II 17. pag. 127. Si enim in loco legationis hominem conveniri posse ostendimus, profecto et hoc dixisse videmur loci judicem et esse judicem legati. Judicari extraneum quemlibet a loci judice, ubi ille deliquerit, contraxerit, aliquid gesserit, pro comperto habent juris consulti. Nam se subjicit jurisdictioni, cui alias subjectus non est. Et in ipso legato rescripsit hoc divus Marcus, scripsere Julianus, Papinianus etc. Ac licet de minoribus legatis loquuntur, eadem tamen est et de majoribus ratio.

160) II 17. pag. 128. Addo autem, quod et majoribus istis legatis leges poenaeque eos violantibus scriptae sunt in jure nostro civili. Itaque si legislator est princeps legato apud se degenti, omnino erit et judex.

ohne Zweifel falsch. Gentilis lässt den Gesandten besonders bei klagbaren Verträgen, die er während seiner Amtszeit im Empfangsstaate abgeschlossen hat, der fremden Gerichtsbarkeit unterworfen sein, damit nicht die Gesandten Gelegenheit haben, fremdes Gut nach Hause zu tragen, oder damit schliesslich nicht jedermann den geschäftlichen Verkehr mit ihnen abbricht. Ersteres widerspricht dem Naturrecht, sagt er; denn es gestattet nicht, dass jemand sich auf Kosten anderer unrechtmässig bereichert [161]). Im allgemeinen stützt er sich bei der ganzen Ausführung über die Verträge der Gesandten auf das römische Recht, wie ja die Belegstellen zeigen. Nur am Schluss giebt er zu, dass es kein Unrecht wäre, wenn hier nach dem Völkerrecht mit dem Gesandten verfahren würde [162]). Denn einerseits kann man nicht annehmen, dass Gesandte beim Eingehen von Verpflichtungen auf ihr Vorrecht verzichten würden, andererseits braucht man von seiten des Gerichtes nicht diejenigen zu unterstützen, die ja wissen müssen, mit wem sie es zu thun haben, d. h. mit einer privilegierten Person. Gerade dieses Zugeständnis lässt die Vermutung Wheatons richtig erscheinen, dass sich Gentilis hier bei der Interpretation der betreffenden Gesetze des Corpus juris civilis geirrt hat. Gentilis beachtete nicht, sagt Wheaton, [163]) dass in den ge-

---

161) II 16. pag. 124. De omni autem contractu, quem tempore legationis legatus iniit, subire eum judicium volo. Ne aut legatis (quod inquit Julianus) potestas detur, res alienas domum auferendi aut (quae Pauli familiaris ratio) cum hisdem nemo contrahere velit et quodammodo commercio eis interdicatur... prior quoque ratio ex eo jure naturae ducitur, quo aequum esse scribitur, neminem cum alterius detrimento et injuria fieri locupletiorem oportere. (l. 25, D. 5, 1).

162) II 16. pag. 126. Si vero uno gentium jure cum majoribus agitur, nulla est in constitutione iniquitas. Nec enim isti, dum contrahunt, privilegio suo renunciare creduntur, nec illis succurrendum est qui forte incommoda sentient, quod civili quoque lege legatum nequeunt convenire, sicut nec succurritur contrahentibus cum persona alia qualibet privilegiaria. Qui remque cum álio contrahit vel est vel debet esse non ignarus condicionis eius.

163) Wheaton, du progrès etc. pag. 51.

nannten Gesetzen nur die Rede ist von den Gesandten, die in Rom als Vertreter von Provinzen waren, oder solchen, die von Rom nach den Provinzen gesandt wurden und als römische Bürger selbstverständlich dem Gericht des Ortes unterstellt waren, wo sie sich aufhielten oder Verträge abschlossen. Gentilis spricht auch stets von legati minores, glaubt aber ohne weiteres die majores in dieser Beziehung hinzurechnen zu dürfen. Hierin liegt sein Fehler, sonst würde er, als Lobredner des Völkerrechts, die zuletzt nur angedeutete Ansicht als die einzig richtige vertreten haben. Dafür spricht auch noch der Umstand, dass jede zwangsweise Vollstreckung civilrechtlicher Erkenntnisse im Gesandtschaftshotel nach seiner Lehre von der Quartierfreiheit, die später erwähnt werden soll, untersagt ist. Diese Erkenntnisse sind dann rein platonischer Natur.

Die Criminalgerichtsbarkeit.

Wenn schon die Befreiung von der Civilgerichtsbarkeit des Empfangsstaates für den Gesandten höchst wünschenswert ist, so ist geradezu notwendig die Befreiung von der Criminalgerichtsbarkeit. Die Ausübung des Gesandtschaftsrechtes kann sonst auf grosse Hindernisse stossen; denn dem Empfangsstaate steht es frei, unter dem Vorwande des Verdachtes den Gesandten zu belästigen und an der Erfüllung seiner Pflichten zu hindern. [164]) Früher wurde die consequente Durchführung dieses Prinzipes bezweifelt, Grotius hat jedoch diesem Vorrecht zum Siege verholfen [165]), und bereits vor ihm tritt Gentilis dafür ein.

[164]) II 4. pag. 75. quia improbis alioqui lata panderetur janua in legatos omnes desaeviendi; si sit jus, nomine legati quempiam spoliare subditumque sibi redere, quod eum ipse judicet exploratorem, non advenisse legatum.

[165]) II. Cap. 18 § 4 Nr. 4—7.

Der gesandtschaftliche Charakter kann leicht jemanden verleiten, strafbare Handlungen ungestraft ausführen zu wollen. Daher ist es selbstverständlich, dass ein Gesandter, der den grössten Schutz geniesst, nichts Unerlaubtes gegen Privatleute, nichts Unerlaubtes gegen den Souverän unternehmen darf; sonst macht er sich der Privat- und Staatsverbrechen schuldig.

Bei Privatverbrechen des Gesandten gegen Privatleute redet Gentilis der Wiedervergeltung das Wort, wenn auch die Person des Gesandten höher steht als die eines Privatmannes. Bei ihm gilt auch der Satz: Was du nicht willst, dass Dir geschehe, das thue auch keinem Andern. Sonst müssen eben alle sich das gefallen lassen, was sie anderen angethan. Deshalb soll nach dem Naturrecht Wiedervergeltung geübt werden, wo es möglich ist, z. B. bei vorsätzlich ausgeführten Verbrechen.

Hier weicht die Ansicht des Gentilis [166]) sehr von der jetzt üblichen Praxis ab, nach der man einem solchen Gesandten eine vertrauliche Warnung oder seinem Souverän eine Beschwerde zukommen lässt, im schlimmsten Falle aber auf Abberufung und Bestrafung dringt. [167])

Auf die Untersuchung der Staatsverbrechen verwendet Gentilis mehr Fleiss. Er beginnt mit der offenen Verschwörung gegen den Souverän des Empfangstaates. Diese soll nicht nach der Strenge des gewöhnlichen, sondern nach der freien

[166]) II 21. pag. 144. 145. Nec est tamen iniquitas, si jus hic statuamus retaliationis . . . et ipsa naturalis ratio docet jus justissimum esse, si in quo peccatur, in eo etiam sumitur poena. Illudque a natura omnibus insculptum est, ut quod quisque sibi fieri nolit, id ipse alteri non faciat, cui in poenam succedit merito, ut omnes patiantur sibique factum velint, quod in alios ipsi egerunt factumque esse voluerunt . . . optima igitur haec mihi definitio in causa legatorum videtur, quos uno naturali jure judicandos cognovimus, ut ex talione conveniantur in omnibus, in quibus obtineri talio potest. Potest autem in omnibus delictis, quae sponte facta sunt, obtinere, si sunt etiam consummata.

[167]) L. Alt, Handbuch pag. 95.

Auffassung des Völkerrechts gerichtet werden.[168]) Deshalb darf ein Gesandter nicht getötet werden. Der Souverän soll ihn nur auffordern, sein Gebiet zu verlassen. Nicht stichhaltig ist ihm der Einwand, dass ein solches Verfahren für Privatleute, nicht für einen Souverän passe. Denn das Völkerrecht gilt für alle in gleicher Weise, und wie ein Privatmann zu einem Privaten steht, so steht auch eine Staatsperson zu einer Staatsperson und ein Gesandter zum Souverän, da er ja seinen Herrn vertritt.[169]) Berechtigt scheint dem Gentilis die Klage Franz I. gegen den Herzog von Mailand,[170]) der den französischen Gesandten töten liess, angeblich weil er nach Neuerungen trachtete; und mit einem gewissen Stolze erwähnt er die Freilassung des spanischen Gesandten Mendoza, der in eine Verschwörung gegen das Leben Elisabeths von England verwickelt war;[171]) hatte er ja doch selbst mit allen Mitteln der Ueberzeugung diese milde Behandlung durchgesetzt.

Die Entlassung des Gesandten kann so erfolgen, dass er von seinem Souverän zurückberufen wird. Dies wird für ihn eine grössere Schande sein. Ja, der Souverän wird als strengste Strafe ihn dem beleidigten Staate ausliefern, so dass das Völkerrecht in gleicher Weise für und gegen den Gesandten angewendet wird, zumal ja der Beleidiger eines Ge-

168) II 18. pag. 130. 131. Et illa prior erit, quae et criminis magnitudine omnibus praeest. Si legatus in principem conjuraverit, apud quem legatus est, quid ipsi fieri oporteat.

Ac nullas sane possem similes recensere, quae per subtilitatem juris civilis inventae non conveniunt cum simplicitate et (ut ita dicam) ruditate juris gentium, quo uno noster legatus censendus est.

169) II 18. pag. 132. Abire enim illum princeps jubere potest. Igitur non est interficiendus. Nec mihi quisquam dicat eam juris consultorum definitionem privatis stare hominibus, non regibus. Nam stat aequaliter omnibus juris gentium ratio et quae ratio est privati hominis ad privatum, ea est proculdubio publicae personae ad personam publicam et legati ad regem, quia legatus quoque principis personam gerit. Atque ita nos credimus.

170) II 18. pag. 133.

171) II 18. pag. 133.

sandten gleichfalls ausgeliefert werden soll[172]). Allerdings Schwierigkeiten entstehen, wenn der Souverän des Gesandten die Bestrafung verweigert[173]). Wird dagegen der Gesandte bestraft, ohne dessen Souverän zu befragen, so kann sich letzterer beschweren[174]). Einen dritten Souverän als Schiedsrichter anzurufen, scheint ihm nicht passend zu sein[175]). Nach der neueren Praxis begnügt man sich ebenso, wie Gentilis es vorschlägt, damit, die Rückberufung und Bestrafung zu verlangen. Wird diesem Wunsche nicht Folge geleistet, so darf man gegen den Gesandten wie gegen einen Feind verfahren und ihn zum Verlassen des Gebietes zwingen[176]). Ein Staatsverbrechen nennt es Gentilis ferner, wenn ein Gesandter den Souverän, bei dem er seinen Staat vertritt, schmäht. Eine solche Handlungsweise grenzt beinahe an Majestätsverbrechen[177]). Dem Gesandten ist zwar ein freies Wort gestattet, aber eine schmähsüchtige Zunge muss gebändigt werden[178]).

172) II 19. pag. 135. Et si ad principem legati scribitur, fiet, ut poena justior de legato sumatur. Nam traditum iri potestati offensi principis legatum a domino credendum est, quia haec esse videtur juris gentium definitio, ut qui legatum violaverit, is dederetur et contra dederetur legatus, qui violaverit jura gentium.

173) II 19. pag. 136. At occasio et quidem justa hinc nasci majorum turbarum potest, si rescribat consultus, ne quid contra legatum suum agatur.

174) II 19. pag. 137. Quod vero reclamaturus is princeps sit, ratio facit. Nam hominem suum, immo suam imaginem a se inauditum irato permittere adversario principi nec e dignitate sua nec ex officio esse facile cogitabit.

175) II 19. pag. 138. Sed nec (sententia) probatur, quae est, ut alii consulantur principes et juxta eorum monita legato fiat.

176) Alt. S. 96.

177) II 20. pag. 138. Num principi maledicere etsi crimen laesae majestatis non est, crimini huic tamen proxime valde.

178) II 20. pag. 140. Non ego dicendi libertatem nego .... Sed contumeliosam linguam compesci volo.

βγ) Die Quartierfreiheit.

Die Quartierfreiheit besteht in der Annahme, dass die Wohnung des Gesandten zum Gebiete des Staates gehöre, den der Gesandte vertritt, und dass sie deshalb frei von jedem Eingriff der staatlichen Gewalt sei. Dies will Gentilis sagen mit dem Ausdruck „freie Stätte". Er beruft sich auf die Ansicht des Arturus Atejus, mit dem er sich in eine Disputation über das Gesandtschaftsrecht in Gegenwart des Grafen Leicester und anderer hoher Zuhörer einliess. Atejus wollte den Gesandten einen sicheren Besitz von Hab und Gut erhalten wissen. Nichts darf ihnen genommen werden; das Gesandtschaftshotel darf nicht betreten werden, um Schulden halber etwas zu pfänden[179].

γ) Das Gefolge der Gesandten.

In der Umgebung des Gesandten befinden sich in der Regel seine Familie, Mitglieder der Gesandtschaft und Diener. Alle geniessen in unserer Zeit das Recht der Unverletzlichkeit und Exterritorialität. Nur die Diener, welche keine Beamte sind, werden von manchen der fremden Staatsobrigkeit unterstellt[180]. Den Begleitern gesteht Gentilis[181] die Vorrechte zu und citiert Ulpian[182], der berichtet, dass diejenigen, welche Gesandte und ihre Begleiter vertrieben und durch Unrecht gekränkt hatten, wegen Gewaltthätigkeit bestraft wurden.

---

179) II 15. pag. 122, 123. Quia libera loca darentur legationibus magis ac magis innotescit. Hoc enim facto ostenditur nihil non sanctum, non munitum privilegio debere legatis esse.

Eleganter itaque doctissimus rerumque scientissimus Arturus Atejus... Se dixit in ea esse sententia, ne bona legatorum capi, ne aedes ipsorum intrari, bona ergo pro aere alieno capiendi possint.

180) Heffter S. 453.

181) II 15. pag. 121. Arbitror sane et his jura data legationis.

182) II 15. pag. 122. Et Ulpianus de vi publica eos teneri, qui et legatos et ipsorum comites pulsassent aliave injuria affecissent.

Nicht bloss die Person der Begleiter, sondern auch ihre Habe ist sicher gestellt[183]). Den Begriff „Begleiter“ fasst Gentilis in weiterem Umfange und rechnet die ganze Dienerschaft dazu[184]).

---

b) Die Pflichten der Gesandten.

Den ausgedehnten Rechten der Gesandten entsprechen auch die zu erfüllenden Pflichten sowohl gegenüber dem Absendestaate, wie gegenüber dem Empfangsstaate. Das Amt ist dem Gentilis nach dem römischen Recht (Dig. de legationibus 50,7), dem er folgt, ein munus civile personale[185]), und jeder ist im Staate zur Annahme verpflichtet, wenn er nicht eine genügende Entschuldigung hat[186]). Es ist ferner erlaubt, dass ein Mann mehrere Gesandtschaften übernimmt, wenn es die Kostenersparnis oder die Abkürzung des Weges erheischt[187]). Ebenso können mehrere Personen bei einer Gesandtschaft mitwirken, in der Regel sollen es nicht mehr als drei sein[188]). Stellvertretung ist gestattet, aber nur durch

---

183) II 15. pag. 122. Unde non comitibus modo jus legatorum stare, sed horum quoque rebus perspicimus.

184) II 15. pag. 124. Nam si dedimus privilegia rebus omnibus, quid non et istis damus? ... Latius ergo accipere comitis nomen oportet.

185) II 22. pag. 151. Primum ergo jure Romano munus civile personale legationem esse traditum ab Hermogeniano est et eleganter a Charisio explicatum in titulo Digestorum de muneribus. (I. 1. l. 18. D. 54, 4.)

186) II 22. pag. 151. Atque ideo Marcianus scripsit lib. 12. Instit. ordine unumquemque cogi munere legationis fungi, nisi scilicet justa excusatio siet. (l. 4. § 5. D. 50, 7.)

187) II 22. pag. 151. Sed recito quod ex lege 16. ejusdem tituli habemus, eundem plures legationes suscipere non prohiberi, si et sumptus suadeat et itineris compendium. (l. 16. D. 50, 7.)

188) II 22. pag. 151. Quod ex lege quarta (l. 4 § 6. D. 50, 7.) est unius legationis obeundae gratia mitti plures potuisse, qui tamen tribus plures non essent.

die Söhne[189]). Der Gesandte darf seinen Posten nicht verlassen, sonst trifft ihn Strafe[190]). Vor allem muss er Treue und Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung seiner Amtspflichten zeigen. Denn ihm vertraut der Souverän alles an[191]). Wehe ihm, wenn er Verrat übt! Denn alsdann würde er das schlimmste Verbrechen begehen und seiner Pflicht gerade entgegen handeln[192]). Er ist ja der berufene Vertreter seines Staates im Grossen wie im Kleinen. Deshalb muss er sich streng an seine Instruktionen halten. Nur was ihm aufgetragen ist, darf er verhandeln[193]). Am besten ist es, wenn er sich innerhalb der Grenzen seines Auftrages hält und nicht eigenmächtig den Willen seines Herrn auslegt[194]). Schlimmer ist es, gegen den ausdrücklichen Befehl zu handeln, als etwas zu thun, was nicht vorgesehen ist[195]). Die Hauptsorge des Gesandten muss sein, bei aller Gewissenhaftigkeit den Vorteil

189) II 22. pag. 151. Dignum autem relatu est, quod is quandoque cui injuncta legatio est, potest et per alium mittere legationem. Legati (inquit sc. J. C.) vicarios dari non alios posse, nisi filios suos. (l. 4. § 4. D. 50, 7.)

190) II 22. pag. 153. Si legationem deseruerit aliterve in ea obeunda cessaverit, eum etiam puniri cautum est. (l. 1. 2. D. 50, 7.)

191) II 1. pag. 65. id certe ostensum est et magnum esse legationum jus et a legato exspectari, ut officium ipse suum cumulatissime praestet.

III 16. pag. 216. Legati officium est suum cum fide ministerium exequi.

III 11. pag. 194. Et de fide quidem ita statuimus, ut ea virtute nihil in legato illustrius, nihil magis formosum decorumque reperiri posse existimemus. Ea virtute debet maxime abundare legatus, nam in ipsius fide princeps se totum commisit.

192) III 11. pag. 195. At proditione quid gravius tetriusque?

193) III 16. pag. 216. Illud adjicio, quod nec de alia re agent legati quam de ea, quae una ipsis demandata est.

I 6. pag. 19. Ne quid sibi licentiae legatus in re commissa adsumat, quasi cogitare debeat aliquid praeter mandatum.

194) III 16. pag. 216. Igitur hoc unum legatus sciat officium se suum maxime agere, cum intra suum se officium continet neque voluntatis dominicae arbiter esse volet ac moderator.

195) III 16. pag. 214. Gravius profecto est contra voluntatem aut expressa mandata facere quam id facere, de quo cautum non est.

seines Herrn und dessen Ehre zu wahren[196]). Daher darf er nicht leiden, dass ihm irgendwie sein Ansehen geschmälert wird[197]). Ein anderer Gesandter darf sich nicht, ohne das Recht dazu zu besitzen, einen Vorrang anmassen[198]). Geschieht ihm jedoch Unrecht, ohne dass der fremde Souverän einschreitet, so darf er sich nicht rächen, sondern das ist Sache seines Herrn[199]). Ihn muss er um Rat fragen, und bis dahin jede unwürdige Behandlung so weit wie möglich zu verhüten suchen[200]).

Eine Hauptgefahr liegt für den Gesandten darin, dass ihm vom fremden Souverän Geschenke angeboten werden können, mit dem Zweck, ihn zu bestechen[201]). Hier ist es eine Ehrenpflicht des Gesandten, solche Gaben nicht anzunehmen. Denn wenn er sich bestechen lässt, so ist er nicht mehr ein gerechter Beurteiler der Verhältnisse des eigenen Staates, er erkennt im Geber seinen Herrn[202]). Jedoch Geschenke, die

196) III 17. pag. 221. Videat legatus praeterea, ne dum fidem summam diligentiamque in rebus domini praestare contendit aut minus commodum aliquid aut honorificum minus principi curet.

197) III 29. pag. 227. Nec ut tantillum de sua dignitate ullo modo imminuatur pati.

198) III 19. pag. 228. Et hoc quidem est, in quod valde recteque incumbere legati solent, ne aliis supra se locum digniorem esse, si non postulat ratio, patiantur aut quid huius modi fieri.

199) III 19. pag. 230. Quemadmodum deinde in contumelia vel vindicanda vel ferenda se gerat, arbitrii sui non est, sed sui principis.

200) III 19. pag. 229. Sed quid si per principem, apud quem est legatus, non potest dignitatem suam retinere? Quid facto opus sit, principem consulat suum. Interim se contineat, ut vitet, quantum potest, omnem indignitatem.

201) III 13. pag. 202. In summa temperare se a muneribus accipiendis legatum debere, id docet maxime, quod omnium gentium legislatione cautum est.

III 20. pag. 232. Ea accipere non debet legatus munera, quae propterea dantur, ut corrumpatur.

202) III 13. pag. 201. Temperare autem legatus debet, quoniam munera, qui semel acceperit et largitionibus est corruptus, is non jam constans manere judex commodorum publicorum potest... Qui a quocumque pecuniam recipit, qui ipsius dominum illum constituit, ut ex Socrate lib. I de eius factis dictisque Xenophon refert.

als Zeichen des Wohlwollens, der Ehrung angeboten werden, darf der Gesandte annehmen, besonders die, welche beim Abschiede gegeben zu werden pflegen [203]).

Während seiner Gesandtschaft hat der Gesandte weiter die Pflicht, standesgemäss aufzutreten. Er lobt hierin zwei englische Gesandte, den Grafen Heinrich Standly Darby und Amicius Pouletus, die beide so glanzvoll ihres Amtes am französischen Hofe walteten, dass sie ihre Nachfolger sehr in Schatten stellten [204]). Es gehört sich vor allem für einen Gesandten, dass er ein ausreichendes Gefolge hat [205]); er muss selbst in der Auswahl seiner Begleiter sehr vorsichtig sein. Er wird nur Leute nehmen, auf die er sich in schwieriger Lage verlassen kann, und die auch am Ort der Gesandtschaft genehm sind [206]).

Dem Empfangsstaat gegenüber muss der Gesandte Recht und Herkommen wahren, ebenso wie er es seiner eigenen Person gewahrt wissen will. Er wird sich aller Handlungen enthalten müssen, die ihm sowohl wie seinem Herrn Unannehmlichkeiten bereiten können. Das gilt besonders von jenen Verbrechen und Vergehen, die oben bei Besprechung der Criminalgerichtsbarkeit behandelt worden sind. Gentilis tadelt daher Gesandte, die als Spione, betrügerische, treulose Unterhändler beim fremden Souverän sich aufhalten und Feindseligkeiten im Schilde führen. Sie sind ihm Verräter

203) III 20. pag. 232. Quae honoris et benevolentiae causa dantur, ea aspernanda non sunt, quod res ipsa docet.... Sunt quae legatis discedentibus dari consueverunt.

204) III 2. pag. 163. 164.

205) III 2. pag. 163. Spectare maxime ad dignitatem utriusque principis, cum res exigit scilicet, magno comitatu, magno apparatu instructos et ornatos legatos incedere.

206) III 21. pag. 243. 244. Suadeo sane, ut legatus noster comites sibi praestantes viros adsciscat, quorum in arduis negotiis uti opera possit.... nec tamen sapientes doctosque in comitatu suo viros legatus ducet, sed et qui grati eo loci esse valent, ubi peragenda legatio est.

am Völkerrecht [207]). Gentilis zeigt hier einen löblichen Charakter. Er würde sicherlich nicht gebilligt haben, was sein lieber Zeitgenosse Henry Wotton [208]) dem Gesandten Fleckamer 1604 zu Augsburg in das Album schrieb: Legatus est vir bonus peregre missus ad mentiendum rei publicae causa. (Der Gesandte ist ein braver Mann, der ins Ausland geschickt wird, um im Interesse seines Staates zu lügen.) Eine Erklärung, die von Caspar Schoppe (Scioppius) in der gehässigsten Weise gedeutet wurde.

---

c) Die erforderlichen Eigenschaften eines Gesandten.

Mit der ihm angeborenen Ausführlichkeit ergeht sich Gentilis im dritten Buch über die Erfordernisse eines Gesandten. Da nach ihm die Hauptbedeutung desselben gerade in seiner Person liegt [209]), so stellt er nicht wenige Anforderungen in körperlicher und geistiger Beziehung. Er vergleicht seinen Gesandten mit dem Redner Ciceros, der vollständige Kenntnis aller Dinge von ihm fordert [210]).

In erster Linie verlangt Gentilis bei einem Gesandten gewisse äussere Vorzüge, Gaben der Natur und des Glückes, ohne die er nicht mit Erfolg handeln kann [211]). Besonders Schönheit ist den Gesandten nötig, die zu Barbaren gehen

---

207) III 17. pag. 221. Nec sane licet, si hostile quid admittatur in eum, ad quem legatio est und

III 15. p. 212. Num vero probem legatos vel millies missos speculatores? perfidos? fallaces? Sed proditores juris gentium isti sunt.

208) Revue du droit international XXI pag. 388 E. Nys, la définition de l'ambassadeur par Henry Wotton.

209) III 4. pag. 169. Profecto magna vis est in persona ipsius legati.

210) III pag. 158. Et quemadmodum M. Tullius, qui rerum omnium exactam cognitionem in oratore requirit.... (Cic. de oratore I. 9.)

211) III 1. pag. 159. Cupio autem et exteriora quaedam in legato et fortunae et naturae bona reperiri, sine quibus apposite agere injunctum munus non potest nec officium suum recte praestare.

wollen[212]). Geld, von dem Montecuculi sagt, dass es zur Kriegsführung nötig sei, braucht auch der Gesandte, gleichviel ob er es ererbt oder sonst wie erworben hat[213]). Er soll sich nämlich freigebig zeigen, sonst gerät er in Schande. Indes bis zur Verschwendung darf er es nicht kommen lassen[214]).

Von den geistigen Eigenschaften, die Gentilis bei seinem Gesandten voraussetzt, sind folgende hervorzuheben: Mut und Entschlossenheit sind erforderlich, trotzdem der Gesandte durch sein Recht geschützt ist. Wer nicht ein gegen alle Gefahr erprobtes Herz besitzt, soll nicht erst die Gesandtschaft übernehmen und lieber dem Cicero als dem Demosthenes nacheifern[215]).

Ferner bedürfen die Gesandten der Klugheit. Sie sind nicht bloss Ueberbringer der Botschaft, sondern Beurteiler der Lage, und wie ein edler Venetianer sagte, „die Augen und Ohren ihrer Staaten". Ihre Pflicht ist es daher, scharf zu beobachten, nicht zu irren, nicht sich täuschen zu lassen, sondern alles gut zu wissen[216]). Zwei Gesandte rühmt er ob dieses

212) III 3. pag. 165. Pulcrum itaque legatum esse velim, maxime vero eum, qui ad barbaros proficiscitur.

213) III 4. pag. 167. Et vim vero fortunae bonis connumero, quam secum eo affert legatus, quo proficiscitur, quamquam aut a majoribus habet aut nata eadem sibi est ex reliqua ante acta vita quove alio fortunae beneficio.

214) III 20. pag. 234. Liberalitas, quo est nomine minus vir princeps laudandus, ita si legato viro principi absit, infamem eum penitus prorsusque reddit, ne dum timet legatus avari ac sordidi nomen, non dico prodigus fiat.

215) III 18. pag. 222. In qua illud primum monendum venit, ut qui adversus omnem vim omnemque eventum pectus imperterritum non gerit, is saltem cognoscat hoc et non suscipiat legationem imiteturque Ciceronem magis quam Demosthenem.

216) III 14. pag. 204. Nec enim nuntius tantum verborum legatus creditus est, sed et rerum judex appellatur et (quod nobilis Venetus monuit) aures et oculi imperiorum legati sunt....

Prudentis enim est hominis acutissime videre, quid in re quaque verum sit, non labi, non errare, non decipi, non nescire.

Vorzuges, da sie trotz ihrer Jugend viel geleistet, Baron von Kaltenprunn und Philipp Sidney [217]).

Mit der Klugheit muss Erfahrung, die von selbst kommt, Hand in Hand gehen. Erfahrung sammelt man am besten auf Reisen, besonders in reiferen Jahren; denn ein junger Mann versteht noch nicht richtig zu reisen [218]).

Geistige Gewandtheit ist dem Gesandten ebenfalls unentbehrlich. Denn seine Geschäfte sind meist derart, dass sie keine lange Zeit zur Ueberlegung gestatten [219]). Alle die genannten Eigenschaften sind mehr oder minder angeboren. Andere aber kann sich der Gesandte durch Studium erwerben. So z. B. die Beredsamkeit.

Diese Kunst ist erforderlich, wenn er für jede Art von Gesandtschaft tauglich sein will [220]). Er muss sich besonders einer knappen Ausdrucksweise befleissigen, er muss mehr auf schwerwiegende Gründe als schöne Redensarten achten [221]).

Sprachkenntnis ist ein weiteres Erfordernis für den Gesandten [222]). Er kommt dann nicht in Verlegenheit, wenn ein

217) III 14. pag. 207.

218) III 14. pag. 206. Esse ipsum orportere jam olim in rerum negotiis publicarum versatum.

III 21. pag. 243. Tamen res ipsae, quae consilia magis dant hominibus quam homines rebus, virum prudentem rectius in legationem instruant.

III 14. pag. 207 Peregrinationes esse perutiles ait Aristoteles.

Pag. 208. Nec hominem juniorem censeo peregrinari recte posse.

219) III 5. pag. 171. In hac parte excellat legatus necesse est, quoniam sunt eius actiones pleraeque omnes, quae tempus ad consultandum non praebent quaeque nisi per istos celeres animi motus recte expediri non possunt.

220) III 6. pag. 172. Qui non uni tantum aptus est speciei legationis, sed omnium obire munus recte potest.

221) III 6. pag. 173. Brevitas sermoni convenit legati et sit is illustris sententiarum et rationum pondere magis quam elaborata dictione et amplificationum digressibus.

222) III 7. pag. 175. Linguae praeterea illius, apud quem legatus est, notitiam habere noster orator debet. Hoc enim removet incommoda affertque commoda multa.... quid vero si interpretis copia non est?

Dollmetscher nicht zur Stelle ist. Ist er aber auch vorhanden, so kann man ihm ja nicht immer trauen [223]).

Die Kenntnis der Geschichte ist gleichfalls als ein Hilfsmittel zur guten Erfüllung der Gesandtschaftspflichten zu empfehlen. Sehr schön wendet hier Gentilis [224]) den bekannten Vergleich an: Wer in der Geschichte bewandert ist, steht gleichsam auf einer hohen Warte, auf einem Berge. Von dort sieht er die Fluren und Thäler zu seinen Füssen liegen und Leute, die dort wandern. Steigt er selbst hinab, dann wird er die zugänglichen und unzugänglichen Oertlichkeiten, die geraden und krummen Pfade schon von seinem Aussichtspunkte her kennen und sich leicht zurecht finden. Auf den Gesandten angewendet, lehrt der Vergleich: Aus dem Geschichtsstudium ergiebt sich für ihn, dass er so zu sagen unzählige Gesandtschaften kennen gelernt hat; dadurch, dass er von so vieler Gesandten Thaten und Erfolgen liest, wird er selbst sich Erfahrung sammeln und eine Norm für sein Handeln aufstellen können. Denn unsere Klugheit ist nichts anderes als Beobachtung der Ereignisse, und die Kenntnis der Gegenwart sowie der Zukunft ist aus der Vergangenheit wie aus einer Quelle hergeleitet [225]).

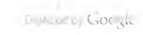
Endlich erwähnt Gentilis noch das Studium der Philosophie, die eng mit der Geschichte zusammenhängt. Er empfiehlt sehr

---

223) III 7. pag. 176. Fidere tamen vel probitate vel ingenio eius hoc quantum est?

224) III 8. pag. 184.

225) III 8. pag. 181. hoc certe ex earum cognitione legatus assequetur, quod quasi innumeras obierit ipse legationes, dum tot legatorum facta, dicta, eventa perlegerit, eruditus evadet facile atque peritus normam componendi actionum suarum. Neque enim aliud est nostra prudentia, quam eventorum observatio rerumque praesentium ac futurarum ex praeteritis tamquam ex fonte scientia derivata.



die Schriften Machiavelli's [226]) und verteidigt die moralische Tendenz derselben gegen die vielseitigen Angriffe. Machiavelli erscheint ihm als Lobredner der Demokratie; ist er doch in einem solchen Staate geboren und Feind des Tyrannen. Er will also nicht Tyrannen belehren, sondern ihre geheimen Pläne dem Volke zur Warnung enthüllen. Diese Ansicht Gentilis' sucht Wheaton [227]) zu widerlegen. Der Zweck, meint er, den Machiavelli beim Schreiben seiner Bücher verfolgte, kann auf eine mehr natürliche und zufriedenstellende Weise erklärt werden, wenn man betrachtet, dass das moderne Gleichgewicht der Mächte von den italienischen Staaten Ende des Mittelalters entwickelt und ausgeführt worden ist, erstens um ihre gegenseitige Existenz zu sichern, dann um eine Einigkeit gegen die Einfälle der nordischen Barbaren zu erzielen. Dies war die Politik der Republik Florenz unter Cosimo und Lorenzo di Medici, und das war auch der Zweck Machiavelli's, als er sein Werk der Erziehung des jungen Prinzen Lorenzo, des Sohnes Peters, bestimmte. Unglücklicherweise hat sich dieser Publizist durch Trennung der Politik von der Moral aller der Mittel bedienen wollen, mit denen die einheimischen Tyrannen Italiens nur zu vertraut waren; ihn beseelte nur der Wunsch, sein schönes Vaterland vom Fremdjoch zu befreien. Die scharfen Mittel, die er bei diesem Uebel anwenden wollte, waren Gifte, und sein Werk ist das Handbuch des Despotismus geworden, aus dem Philipp II. und Katharina von Medici ihre schlimmen Staatsgrundsätze entnommen haben. Aber man darf nicht ungestraft Politik und Moral trennen. Es giebt nur eine Wahrheit, man kann ihr keine zweite gegenüber stellen. Eine

226) III 9. pag. 185. Ista philosophia quasi anima est historiarum .. Nec vero in negotio isto verebor omnium praestantissimum dicere et ad imitandum proponere Machiavellum... Machiavellus Democratiae laudator et assertor acerrimus; natus, educatus, honoratus in eo rei publicae statu, tyrannidis summe inimicus. Itaque tyranno non favet, sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis eius palam factis ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere.

227) Wheaton, histoire du progrès etc. 1853 pag. 52.

gesunde Politik kann das nicht thun wollen, was durch das auf die Prinzipien der ewigen Gerechtigkeit gestützte Völkerrecht verboten ist; andrerseits darf das Völkerrecht nicht verbieten, was eine gesunde Politik im Interesse der Sicherheit einer Nation für nötig erachtet. Aber was auch der Zweck Machiavelli's beim Schreiben dieses berühmten Werkes gewesen sein mag, sicherlich entwirft er ein düsteres Gemälde von der Gesellschaft und dem öffentlichen Recht in Europa im 16. Jahrhundert. Das war nur noch eine Anhäufung von Verderbnis, Verstellung und Verbrechen, die laut nach einem Reformator riefen, der im stande war, mit den Königen und Völkern die Sprache der Wahrheit und Gerechtigkeit zu reden, und so diesem moralischen Unheil ein Ziel zu setzen. Dieser Reformator erschien: Hugo Grotius. So weit Wheaton. Aehnlich urteilt v. Kaltenborn, [228]) wenn er sagt: „Machiavelli thut weiter nichts, als er erhebt diese Praxis seiner Zeit zur Theorie und stellt demnach diejenigen politischen Grundsätze auf, welche von den schlechtesten Regierungen einer Zeit als das Ideal der Politik aufgestellt und gehandhabt wurden, um das Ziel absoluter Herrschaft und Gewalt für den Staat nach innen und aussen zu erreichen." Die vielen anderen Auffassungen von Machiavelli's Politik mögen übergangen werden. Mohl [229]) bietet eine ganze Machiavelli-Litteratur und bespricht die oft grundverschiedenen Ansichten der Publizisten.

Doch zurück zu unserem Gentilis!

Das letzte Kapitel seiner Schrift ist betitelt: „Der vollkommene Gesandte." [230]) Er fasst noch einmal kurz alle Bedingungen für einen solchen zusammen und findet sie, wie schon gesagt, in Hülle und Fülle vereint in der Person des Sir Philipp Sidney [231]). Im übrigen gesteht er bei allen seinen

[228]) Karl von Kaltenborn, die Vorläufer des H. Grotius 1848, pag. 112.

[229]) v. Mohl, die Geschichte und Litteratur der Völkerrechtswissenschaft. Erlangen 1858, III pag. 522—591.

[230]) III 22. pag. 244—250. De perfecto legato.

[231]) III 22. pag. 250.

Forderungen für den Gesandten selbst ein, dass er sich nur einen Gesandten vorstellt, wie er sein soll, nicht wie er zu sein pflegt [232]). Daher hat Mably [233]) entschieden Recht, wenn er schreibt: „Ich will mich nicht dabei aufhalten, alle Eigenschaften, die für einen vollkommenen Gesandten nötig sind, einzeln aufzuzählen. Ich würde sonst einen Menschen schildern, der nie zu finden sein wird; ja wenn man ihm schliesslich begegnete, würde es mitunter gefährlich sein, ihn zu gebrauchen."

D. Schluss.

Werfen wir nun zum Schluss einen kurzen Rückblick auf die Darstellung des Gesandtschaftsrechts bei Albericus Gentilis, so werden wir dieselbe Beobachtung machen, wie bei allen seinen völkerrechtlichen Schriften: Aufgewachsen in den Lehren des Naturrechts, sucht er mühsam in das kaum erschlossene Gebiet des Völkerrechts einzudringen. Kein Wunder, dass sein juristischer Blick mitunter getrübt ist und Gedanken zum Ausdruck kommen, die absurd erscheinen und in dem heutzutage geltenden Völkerrecht nicht die geringste Beachtung gefunden haben. Gewiss wird man es für die damalige Zeit erklärlich finden, wenn Gentilis die Frage behandelt, ob Seeräubern das Gesandtschaftsrecht zukommt oder nicht, ob Religionsverschiedenheit für den völkerrechtlichen Verkehr von Einfluss ist. Wir wollen auch übersehen, dass er angeblich durch die Forderungen des Naturrechts, wahrscheinlicher jedoch durch die falsche Auslegung einiger Gesetze des Corpus juris civilis veranlasst worden ist, den Gesandten der Civilgerichtsbarkeit des Empfangsstaates zu

232) III 15. pag. 212. Sed ego legatum fingo, non qui esse solet, at qui esse debet.

233) L'abbé de Mably, des principes des négotiations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe fondé sur les Traités. Amsterdam, 1757, Ch. 19. pag. 253.

unterstellen. — Aber, welcher heutige Lehrer des Völkerrechts würde z. B. das Recht der Wiedervergeltung bei einem Privatverbrechen des Gesandten gegen Privatleute zugestehen? Wer würde die Schönheit zu den erforderlichen Eigenschaften des Gesandten rechnen? Doch diese und andere Mängel sind gering im Vergleich zu seinen vielen richtigen Ansichten über das Gesandtschaftswesen, die bis jetzt in Geltung geblieben sind. So z. B. räumt Gentilis nur souveränen Staaten das subjektive Gesandtschaftsrecht ein. — Jetzt steht es auch nur politisch unabhängigen Staaten zu; bei Staatensystemen entscheidet der Bundesvertrag.

Wir finden ferner bei Gentilis die beiden Grundrechte des Gesandten, die Unverletzlichkeit und teilweise die von späteren Publizisten so benannte Exterritorialität besprochen. Mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit fordert er die erstere; selbst das sichere Geleit des Gesandten bis zur Grenze nach erfolgter Kriegserklärung und die freie Durchreise durch das Gebiet einer dritten Macht sind ihm bekannt, — Vergünstigungen, wie sie heut den Gesandten und Kurieren gewährt werden. —

Eingehender beschäftigt er sich als Jurist mit der Exemption des Gesandten von der Civil- und Criminalgerichtsbarkeit des Empfangsstaates. Dieser Abschnitt seiner Darstellung ist ihm weniger gelungen. Er erklärt sich für die Befreiung von der Criminalrechtspflege bei Staatsverbrechen des Gesandten. — Nach der heutigen Praxis ist die gänzliche Befreiung von der Strafrechtspflege des fremden Staates unbestritten. Auch bei Civilsachen findet sich der Gerichtsstand des Gesandten in der Regel im Heimatsstaate; nur ausnahmsweise ist er der fremden Gerichtsbarkeit unterworfen, z. B. wenn er im Auslande unbewegliche Güter erwirbt, gilt auch für ihn das forum rei sitae; besitzt er bewegliche Güter in seiner Eigenschaft als Privatmann oder wird Widerklage erhoben, nachdem er selbst die gerichtliche Hilfe des fremden Staates beansprucht hat, so ist das Gericht seines Aufenthaltsortes zuständig.

Indes ein grosses Vorrecht bleibt ihm: Er kann vom fremden Gericht ebensowenig zum Gehorsam gezwungen werden als ihm Folgen des Ungehorsams auferlegt werden können. Zeugniszwang existiert nicht für ihn, höchstens die Aufforderung, das Ersuchen, Zeugnis abzulegen; von der Zwangsvollstreckung bleibt er auch verschont bei erhobener Widerklage.

Gentilis constatiert weiter für das Gefolge des Gesandten gewisse Vorrechte. — Auch jetzt erfreuen sich die Familienmitglieder des Gesandten und die offiziellen Beamten der Gesandtschaft einer ähnlich rücksichtsvollen Behandlung wie der Gesandte selbst. Für das Gesinde bestehen indessen nicht in allen Staaten dieselben Ausnahmebestimmungen. Nach Artikel 19 des deutschen Gerichtsverfassungsgesetzes sind nur diejenigen Bediensteten, welche nicht Deutsche sind, von der deutschen Gerichtsbarkeit befreit. —

Andere Privilegien für Gesandte und ihr Gefolge deutet Gentilis nur kurz an. — Heut sind viele davon teils selbstverständlich, teils beruhen sie auf besonderen Abmachungen der einzelnen Regierungen untereinander. —

Mehr als drei Jahrhunderte sind seit dem ersten Erscheinen der Schrift de legationibus verflossen. Mag auch inzwischen die Zeit mit ihrer schöpferischen Kraft noch manches verwirklicht haben, was dem Albericus Gentilis nur als unerreichbares Ideal vorgeschwebt hat, mag auch die allgemeine Errichtung stehender Gesandtschaften, die Gentilis nur als Seltenheit erwähnt, und die Ausbildung der Diplomatie, dieser Specialwissenschaft und Kunst völkerrechtlicher Vertretung, einen grossen Umschwung im Gesandtschaftswesen hervorgebracht haben, — die elementaren Grundsätze des Gesandtschaftsrechts liegen in der genannten Schrift des Albericus Gentilis wie ungeläutertes Gold im wertlosen Quarzgestein.

6.

Die Lehre vom Uebel

bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant.

INAUGURAL-DISSERTATION

verfasst und der

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

der

Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt am 2. Dezember 1897

von

Otto Willareth

aus Ihringen Amt Breisach (Baden)

Evg. Pfarrer in Unter-Eubigheim (Baden).



STRASSBURG i. E.

Buchdruckerei C. & J. Gœller, Magdalenengasse 20.

1898.

Herrn Professor Dr. Oswald Külpe in Würzburg

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Register.

Die Lehre vom Uebel

bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant.

Einst hat Hiob den Tag verflucht, da seinem Vater gesagt worden war, ihm sei ein Sohn geboren. Hiob ist nicht gestorben, sondern er lebt fort in jedem Menschenherzen. Das hat auch Gœthe gesungen in seinem Prometheus. Kein Sterblicher wandelt über die Erde, ohne ein tiefes Gefühl der Dissonanz, die durch sein Leben geht. Der Grieche suchte in der Kunst eine schöne Verhüllung des Abgrundes, der Jude sang ergreifende Lieder von Erdennot und Erdenjammer, bis Christus erschien mit der Botschaft, dass selbstvergessene Gottes- und Menschenliebe aus allen Stürmen befreit und die Pforten der Ewigkeit öffnet. Diese drei Richtungen beherrschen noch unsere Gegenwart.

Es ist nicht wunderbar, dass die denkenden Grössen der Menschheit je und je sich an der Lösung eines Problems versuchten, das in so aufdringlicher Weise in jedem Leben sich geltend macht. Schon in rein formeller Hinsicht hat unser Gegenstand Anspruch auf ein hohes Interesse, können wir doch hier in einem kleinen Ausschnitt die denkende Menschheit über der Arbeit an einem Problem belauschen, mit dem sie sich schon seit Jahrtausenden befasst in immer neuen Versuchen. Selten wird es an einem Problem so klar zu Tag treten wie hier, dass die Menschheit auch als Totalität geistig arbeitet. Begegnen wir doch hier Gedanken, die, vor Jahrtausenden gedacht und scheinbar wieder vergessen, in dem vielumfassenden Geist unseres Leibniz wieder aufleben und zu neuem Lösungsversuch verwandt werden. Von ihm zehren dann seine Nachfolger, bis der „alles zermalmende Kant“ kommt, der aller dogmatischen Metaphysik den Garaus zu machen und ein neues Gedankengebäude an ihre Stelle zu setzen bestimmt ist.

Und noch höher als das formelle Interesse unseres Gegenstandes ist das materielle, weil die Misère des Lebens Herzklopfen und Kopfzerbrechen machen wird, so lange Menschenherzen schlagen und Menschenköpfe denken. Hier sinnen mehrere der erleuchtetsten Geister dem vielleicht schwierigsten Rätsel nach. In ihrer Gedankenarbeit findet sich vielleicht das lösende Wort. Sollte es aber sein, dass wir es auch hier nicht finden, dann müssen wir eben weiter wandern und forschen. Jedenfalls hat dann das Nachdenken der Gedanken unserer grössten Geistesheroen unseren Blick geschärft, so dass wir nicht in trügerischen Sand unser Fundament legen.

Das Gebiet, in welches unser Gegenstand uns führt, ist noch unangebaut. Jedoch wurde die umfassende einschlägige Literatur beigezogen und benützt. Die Literaturnachweise geben wir wohl am besten bei den zugehörigen Abschnitten der Abhandlung, und zwar die allgemeinere Literatur am Anfange jedes Abschnittes und die eigentlichen speziellen Quellen in Anmerkungen unter den zugehörigen Seiten. Betreffs der Literatur hat Verfasser noch hinzuzufügen, dass es nicht überall möglich war, alle angeführten Schriften im Original zu bekommen, obwohl Verfasser bei mehreren Universitätsbibliotheken sich darum bemühte. Viele der einschlägigen Werke sind so selten geworden, dass es schwer halten dürfte, sie beizuschaffen. Eine ähnliche Erfahrung hat Walther Arnsperger gemacht, (cf. Chr. Wolff's Verhältnis zu Leibniz, pag. 1 unten). Aus diesem Umstand erklärt es sich, dass Verfasser nicht überall so tief graben konnte, wie er selbst im Interesse der Gründlichkeit gewünscht hätte.

Wir geben hier zunächst eine Uebersicht über den Verlauf unserer Arbeit. Das erste wird sein ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Lehre vom Uebel vor Leibniz. Dann werden wir uns mit Leibniz selbst und seinen Nachfolgern zu beschäftigen haben. Zu den Nachfolgern von Leibniz zählen wir besonders: Wolff, Thümmig, Bilfinger, Baumgarten, Reimarus, Mendelssohn, Lessing und Herder. Die beiden letzteren nehmen eine mehr gesonderte Stellung ein, indem sie keine Leibniz-Wolffianer strikter Observanz sind, denn sie sind auch bei Anderen in die Schule gegangen, besonders bei Spinoza. Aber bei unserem Gegenstand sind wir dennoch berechtigt, sie der Leibniz'schen Schule beizuzählen, weil sie hier von Leibniz'schen Gedanken wenn auch nicht abhängen, so doch ausgehen. Passend scheint es uns daher, die Leibniz'sche Schule in 2 Gruppen zu trennen: 1. Genuine Leib-

nizianer; 2. Lessing und Herder. Zwischen diese beiden Gruppen treten dann als Einschub die Gegner des Wolffianismus. Dadurch gewinnen wir für unsere Darstellung einen ziemlich genauen Anschluss an den historischen Verlauf der Entwicklung. Dies alles bildet den I. Hauptteil der Abhandlung. Nur behalten wir uns vor, in die oben gegebene Liste der Leibnizianer im Vorübergehen einzelne weniger bedeutende, deren Namen schon hier in der Uebersicht zu nennen nicht verlohnt, im Interesse der Vollständigkeit einzuschieben.

Daran schliesst sich als II. Hauptteil naturgemäss die Lehre Kant's vom Uebel.

I. Hauptteil: Leibniz und seine Schule.

A. Kurzer Blick auf die Entwicklung der Lehre vom Uebel vor Leibniz.

Literatur:	1. Trepte:	Die metaphysische Unvollkommenheit der Kreatur und das moralische Uebel bei Augustin und Leibniz. Inaugural-Dissertation, Halle 1889.
	2. Koppehl:	Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas von Aquino in der Lehre vom Bösen. J.-D. Jena 1892.
	3. von Nostitz-Rieneck:	(S. J.) Leibniz und die Scholastik (Phil. Jahrbuch 1894, pag. 54 ff.).
	4. Harnack:	Dogmengeschichte, Band I. u. II, 3. Aufl., Bd. III, 1. u. 2. Aufl., (Freiburg i. B., 1890—1894).
	5. Baumeister:	Historiam doctrinæ recentius controversæ de mundo optimo exponit 1741.

§ 1. **Altertum.** Bei Plato und Aristoteles finden sich in der Philosophie die ersten Spuren einer eingehenderen Beschäftigung mit unserem Problem, obwohl auch schon frühere Ansätze nachweisbar sind, z. B. bei Heraklit. Was sie zu bieten wissen, sind nur Palliativmittel, und das Bedürfnis nach Lösung wird immer dringender und steigert sich zuletzt zum Erlösungsbedürfnis. Plato leitet das Böse aus der ὕλη ab. Wirkliches Sein kommt nur den Ideen und der obersten davon, Gott, zu, und das endliche Sein hat nur soviel Realität, als es an den Ideen teilnimmt. Die Welt ist Nachbild des jenseitigen Urbildes, und darin allein besteht ihre Vollkommenheit. Gott ist nicht neidisch, und Ziel des Menschen ist nicht irdische Lust, sondern Gott ähnlich zu werden. — Eine ähnliche Ansicht findet sich bei Aristoteles, dessen ganzes System von der Teleologie beherrscht ist. Gott ist die ewige Form, das erste Bewegende, die reine Thätigkeit, die absolute Vernunft, die sich selbst denkt. Alle Bewegung, die von ihm ausgeht, ist auf einen Zweck hingerichtet. Je nach der Annäherung an Gott stuft sich die Vollkommenheit ab. Durch vernünftiges und tugendhaftes Verhalten erlangt der Mensch die Glückseligkeit. — Beide, Plato und Aristoteles, enden im Dualismus von Geist und Materie, von Form und Stoff, indem beide die Form, den Geist, für das Höhere erklären. Im Bösen sehen sie eine blosse Unvollkommenheit ohne Wirklichkeit.

Aber damit gibt sich der grübelnde Verstand nicht zufrieden, dass man das Uebel einfach wegleugnet. Deshalb versuchte die Stoa ein vollständiges System der Theodizee zu geben, freilich im Sinne eines materialistischen Pantheismus [1]). Ueber dem vollkommen kausal gefassten Weltgeschehen waltet die göttliche Vernunft, die alles zweckmässig und vollkommen ordnet. Alles geschieht dem Fatum gemäss, welches selbst über Gott waltet. Zur Glückseligkeit verhilft dem Menschen ein Leben, dass dieser höchsten Vernunft entsprechend geführt wird. Der Vernünftige ist im Zustande der ἀπάθεια, und diese Tugend ist für den Stoiker das einzige Gut. Für den Tugendhaften gibt es kein Uebel mehr, denn er hat vollkommene Glückseligkeit. Deshalb gibt es auch nur ein Uebel, das Laster, denn der Tugendhafte ist jedem Uebel enthoben. Von hier aus geben sie ihre Theodizee. Die physischen Uebel sind Strafen oder Förderungsmittel der Tugend. Die moralischen Uebel leiten sie ab aus der Unvollkommenheit, welche dem Menschen, der als

[1]) cf. Zeller: Phil. d. Griech., 3. Aufl., Teil III, Abt. I, pag. 134 ff.

partielle Vernunft das Ideal niemals vollkommen erreichen kann, notwendig anhaftet.

Auch die Neuplatoniker stehen auf Seiten des Optimismus, obwohl sie sonst total der Stoa entgegengesetzt sind. Sie halten die Weltentwicklung für eine Emanation aus Gott [1]). Gott ist unpersönlich gedacht und vollkommen transscendent, ohne Denken, Willen, Thätigkeit, überhaupt ohne alle Bestimmung. Alles Sein ist von ihm ausgestrahlt. Die Sinnenwelt ist ohne Wirklichkeit, ein μὴ ὄν. Lebensaufgabe ist Umkehr zum Licht. Trotz dieses scheinbaren Pessimismus lehren sie, dass die Welt schön und vollkommen sei. Das Böse gehöre notwendig zum Wesen oder zur Möglichkeit des irdischen Menschen, denn er ist wirklich geworden nur durch einen Abfall von Gott. Durch Rückkehr zu Gott wird das Böse aufgehoben.

§ 2. **Kirchenväter und Scholastik.**

Die Christenheit in ihren Anfängen besteht aus Mühseligen und Beladenen, denen des Lebens Stürme und die Verfolgungen einer feindlichen Welt nicht Zeit lassen zu forschendem Sinnen. Aber bald erkennt die Christenheit in der Philosophie eine wertvolle Waffe zur Verteidigung, und in Origines und Augustin vollzieht sich die Vermählung von Christentum und Philosophie. Origenes kämpft nach zwei Fronten, gegen die pantheistische Stoa und gegen den neuplatonischen Dualismus. [2]) Er erklärt Gott als Urquell des Seins und des Guten und als absolute Kausalität alles Geschehens. Aber seine Allmacht ist nicht unbeschränkt, sondern sie hat folgende Grenzen: Er kann nur, was er will, und Wollen kann er nichts, was einen inneren Widerspruch in sich schliesst, also nichts Widernatürliches. Alles, was er schafft, muss begrenzt sein und wird deshalb befleckt vom Uebel: nur Gott allein ist unbegrenzt und vollkommen. In περὶ ἀρχῶν lib. III und contra Cels. VI, 53—59 beschäftigt sich Origenes speziell mit unserem Problem, und Harnack erklärt ausdrücklich, dass die von Origenes περὶ ἀρχῶν III, 17—22 gegebene Theodizee der Leibniz'schen ähnlich ist. Die Welt ist nach Origines nicht von einer feindlichen, widergöttlichen Macht geschaffen. Gut in striktem Sinne sind nur die Werke der Tugend, böse ist streng genommen nur der böse Wille [3]). Viele Uebel sind für Gott Straf- und Erziehungsmittel, aber es gibt auch Uebel, welche im Gefolge der Ausführung der besten göttlichen Absichten eintreten können, sich notwendig

[1]) Zeller: Phil. d. Griech., III, 2. pag. 433 ff.

[2]) cf. Harnack: Dogm.-Gesch. I, p. 611 ff.

[3]) c. Cels. IV. 66 u. VI. 54.

an die Verwirklichung der göttlichen Zwecke heften [1]). In c. Cels., VI. 55 vergleicht Origines Gott mit einem Zimmermann, bei dessen Arbeit es Späne gibt, oder mit einem Baumeister, dessen Bauwerke ohne Schuttmassen nicht auszuführen sind. Nach περὶ ἀρχῶν III. 61 kann es einen Menschen ohne Sünde nicht geben, denn der menschliche Irrtum ist notwendig verknüpft mit der Entwicklung des Menschen. Die Fleischesnatur des Menschen macht das Böse unvermeidlich [2]).

Augustin huldigt in seiner Jugend dem Manichæismus, angelockt durch dessen Versprechen, „in freier Forschung der Vernunft die volle Wahrheit zu offenbaren" (Hase). Betreffs der Frage nach dem Ursprung des Uebels behauptet der Manichaeismus, das Reich des Bösen stehe selbständig neben dem des Guten. Aber ein Augustin war damit nicht zu befriedigen, und später wendet er sich zum Neuplatonismus, dessen transscendenten Gottesbegriff Augustin nach einigen Reinigungen annimmt. In seiner Metaphysik lehrt Augustin akosmistisch: alles Erscheinen ist dem Vergehen unterworfen [3]). Das blos natürliche Leben ist nach ihm zwecklos. Das Irdische beurteilt Augustin im Sinne des Pessimismus wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit [4]), obwohl Augustin daran festhält, dass die Kreatur, wie sie aus Gottes Hand hervorgegegangen ist, gut ist. Den Gegensatz zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit der Kreatur hatte der Manichaeismus qualitativ gefasst, aber dann müsste Gott selbst der Urheber des Bösen sein, oder es müsste von einer zweiten widergöttlichen Macht geschaffen sein. Dagegen lehrt Augustin einen bloss quantitativen und graduellen Gegensatz zwischen Gott und Kreatur, denn Gott ist allmächtig, und für ein böses Prinzip neben ihm ist kein Raum. Die Unvollkommenheit der Kreatur oder das metaphysische Uebel ist also bloss quantitativ, aber noch nicht böse [5]); sie ist ein Mangel an göttlicher Realität [6]) und metaphysisch notwendig, denn ohne Unvollkommenheit und Endlichkeit wäre die Kreatur gleich Gott. In der Unvollkommenheit der Kreatur liegt ihre corruptibilitas und mutabilitas. Jede Veränderung der Kreatur führt zur Verschlechterung, sofern sie nicht von Gott hervor-

[1]) c. Cels. VI. 53.

[2]) περὶ ἀρχῶν VII., 50.

[3]) cf. Harnack III., pag. 89 ff.

[4]) de civit. Dei XIX., 4.

[5]) Enchiridion ad Laur. c. 4, de civit. Dei XI. 10 u. XII. 1.

[6]) de moribus Manichæorum c. 4.

gerufen ist. Das Böse oder das malum morale steht im Widerspruch sowohl zum göttlichen Willen, als auch zum eigenen Wesen der Kreaturen, es fehlt ihm jede Substantialität: (cf. lib. de mor. Manich. c. I: Esse [=Deus] contrarium non habet, nisi non esse). Da dem Bösen jede Substantialität fehlt, kann es für sich allein nicht subsistieren, sondern muss am Realen, Guten wirklich werden: (Enchir. ad Laur. c. 5: nec malum unquam potest esse ullum, ubi est bonum nullum): es ist privatio boni, und seine Folge ist das Streben der depravierten Kreatur nach dem Nichts, denn nur das Nichts bildet den Gegensatz gegen Gott (cf. de mor. Manich. c. 4: malum tendit ad nihilum). Realsein und Gutsein ist eins. Deshalb mindert das Böse die Realität: (cf. de mor. Man. c. 2: malum est . . . ad id tendere . . . ut non sit). Das metaphysische Uebel ist reine Negation; das moralische Uebel ist Privation. Die Negation muss sein, sie ist gottgewollt; die Privation ist gott- und naturwidrig. Das metaphysische Uebel ist nicht die Ursache des moralischen, wie die Manichæer wollten, sondern macht es nur möglich, indem die Negation die Veränderlichkeit involviert. Ohne Negation keine Veränderlichkeit, ohne Veränderlichkeit kein Böses. Für den bösen Willen gibt es keinen erkennbaren Grund, weil der Grund aller Privation das Nichts ist: (cf. de civit. Dei XII, 7 u. 8 u. darin 7 am Anfang: Nemo quaerat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio, ein Satz, den Leibniz sehr oft citiert). — Wir haben also hier folgende Ableitung: das metaphysische Uebel der Kreatur ist notwendige Negation; die Negation ist Möglichkeitsgrund für das moralische Böse, aber einen wirklichen Grund nachzuweisen erklärt Augustin für unmöglich [1]). Gegengewicht gegen das Elend der Sünde ist die Erlösungshoffnung, welche sich erfüllt im Schauen Gottes. Die Seligkeit dieses Schauens lässt den Gegensetz zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Leben und Tod überwunden hinter uns liegen [2]).

Schon vor Thomas von Aquino hat sich Petrus Lombardus mit unserem Gegenstand beschäftigt in seinen vier libri sententiarum. „Deus nec vult mala fieri, nec vult non fieri, sed tantum non vult fieri“: so lautet seine Entscheidung. Das Böse geschieht nicht wider den Willen Gottes, sondern ohne seinen Willen. Gottes Vorherwissen ist nicht unbedingt zwingende Ursache des Geschehens, sondern er

[1]) cf. Trepte: Die metaphys. Unvollkommenheit etc.

[2]) cf. Harnack: III. 121 ff.

hat es nur als möglich vorhergesehen und gewollt. Gott ist nicht Urheber des Bösen, denn von ihm stammt nur das Sein, und das Böse tendiert zum Nichtsein. Gott lässt das Böse nur zu, und er kann dies aus einem doppelten Grunde: 1. es ist zu schwach, um seine Zwecke zu vereiteln; 2. Gott lenkt es zum Guten.

In Anknüpfung an die platonische Ideenwelt lehrt Thomas, dass die Welt nach dem Muster der Ideen geschaffen sei. Nur leiht Thomas, wie schon Augustin, im Einverständnis mit Aristoteles den Ideen keine Selbständigkeit, sondern sie sind in Gottes Verstand harmonisch geordnet. cf. Thom. Summa Theol. I. 44, art. 3: In divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Gott hat die Weltidee mit Notwendigkeit von Ewigkeit her in seinem Verstand. Sie fällt mit seinem Erkennen und darum auch mit seinem Wesen zusammen. Die wirkliche Welt ist als Abbild der göttlichen Ideen eine harmonische Stufenreihe. Die Weltschöpfung ist nicht absolut notwendig, wie z. B. der Areopagite gewollt, sondern zufällig, d. h. Gott hat die Welt freiwillig geschaffen. Gottes Wille ist abhängig von seinem Intellekt und seiner Güte. Göttlicher Weltzweck ist die Offenbarung der göttlichen Liebe. [1]) Gott hat das Uebel nicht beabsichtigt, sondern er bewirkt nur quasi per accidens die corruptiones rerum. Zur perfectio rerum universitatis gehört, dass nicht nur entia incorruptibilia, sondern auch corruptibilia existieren. Notwendig sind also Wesen, welche sündigen können, und aus diesem Sündigenkönnen folgt, dass sie auch bisweilen sündigen. [2]) Der Mensch ist Bindeglied zweier Welten, denn über dem Menschen sind noch creaturæ incorporeæ (cf. S. Th. I. 50. art. I: necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas). Der Mensch ist ein Spiegelbild des ganzen Universums. In ihm sind Materie und Geist harmonisch vereinigt. Das Uebel ist privatio boni, ut dicit Augustinus. [3]) Das Böse existiert nur accidentell und ist an sich machtlos. Damit ist die Ursächlichkeit des Uebels und des Bösen von Gott abgelenkt, aber auch nichts erklärt, so wenig wie bei seinen Vorgängern. — Zur Ergänzung für seine Lehre vom Uebel sucht Thomas auch die ästhetischen Ansichten der Antike beizuziehen, welche in der Harmonie der Gegensätze die Schönheit der Welt begründet gesehen hatte. Jede Harmonie fordert

[1]) Summa Theol. I. 44, art. 4.

[2]) S. Th. I. 48 art. 2 u. Harnack III, pag. 448 f.

[3]) S. Th. I. 14, art. 8.

aber diversitas und inæqualitas der Dinge, also auch das Uebel. (cf. S. Th. I. 19, art. 9; I. 47, art. 1; I. 48, art. 2: „Perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus etc.[1]).

Der Kenner des Leibniz'schen Systems hat schon in diesem Abriss einer Entwicklungsgeschichte der Lehre vom Uebel, den wir absichtlich möglichst kurz gefasst haben, um auf das eigentliche Thema alles Licht fallen zu lassen, die Berührungspunkte mit dem System von Leibniz bemerkt.

Was Leibniz zur ausführlichen Erörterung unserer Frage in seiner Théodicée veranlasste, war ein äusserlicher Grund. Bayle hatte in seinem Dictionnaire die Lehre vom Uebel so behandelt, dass die Königin von Preussen sich daran stiess und Leibniz um Aufschluss bat. Wir haben also noch einen kurzen Blick auf die Position von Bayle zu werfen. Uebrigens ist festzuhalten, dass Leibniz auch schon ohne diesen speziellen Anlass unsere Frage in einem früheren Aufsatz (von 1697 de rerum originatione radicali) behandelt hat. § 3. **Bayle.**

In seinem Dictionnaire historique et critique hatte Bayle die schärfste Trennung zwischen Glauben und Wissen proklamiert, aber es stand zu fürchten, dass manche dem populären Denken und Herzensbedürfnis liebgewordenen Gedanken bei solcher Grenzberichtigung, welche Bayle „Triumph des Glaubens über die Vernunft“ nannte, zu kurz kommen möchten, denn wenn sie das scharfe Tageslicht des Verstandes nicht zu ertragen vermochten, mussten sie ihre Vertrauenswürdigkeit verlieren, und es musste „Wohnungsnot“ eintreten für die Gegenstände unseres Herzensbedürfnisses. Und der Materialismus des 18. Jahrhunderts hat jene Konsequenz wirklich gezogen, welcher Bayle aus dem Wege gehen zu wollen schien.

Es wäre falsch, Bayle darum tadeln zu wollen, dass er seine Zweifel äusserte; vielmehr hat er damit der Menschheit einen Dienst erwiesen, indem er sie zu neuem Forschen zwang über Gegenstände, die man bisher für zweifellos gehalten. Die Wahrheit kann durch stets fortgesetzte Bemühung um sie sicher nichts verlieren, sondern nur gewinnen. Zum Beispiel auch bei dem sonst gemässigten Baumeister hist. doctr. de mundo opt. bemerkt man (pag. 20) eine gewisse Animosität gegen Bayle. Baumeister bemerkt z. B. gegen Bayle: qui contortulis quibusdam ac minutis conclusiunculis effici volebat originem mali ad deum quendam malum esse referendum. Das mag dem zugute

[1] Ausführlicheres über Thomas cf. bei Harnack III. und Koppehl.

gehalten werden, der mitten im Streit stand. Wer an den Sieg der Wahrheit glaubt, wird jeder Anregung zu neuer Prüfung dankbar sein müssen, sie möge kommen, woher sie wolle.

Bei Bayle kommen für unseren Gegenstand hauptsächlich in Betracht die Artikel Lucrèce, Rufin und Xenophanes in seinem Dictionnaire, in denen er behauptete, das Böse überwiege bei weitem das Gute in der Welt; in den Artikeln Manichéens, Origènes, Pauliciens suchte er die dualistische Hypothese von einem widergöttlichen Prinzip neben Gott scharfsinnig zu stützen [1]), Diese Aufstellungen machten in der ganzen gebildeten Welt Aufsehen, und es ist deshalb nicht wunderbar, dass wir ausser Leibniz auch noch andere auf dem Kampfplatz gegen Bayle antreffen.

Erwähnenswert erscheint besonders J. Clericus, der dem Manichælismus Bayles das System des Origenes entgegenstellte, worauf Bayle replicierte in seinem Dict. 2. Aufl. ad vocem „Origènes" [2]) und auf wiederholte Entgegnungen des Clericus in seiner réponse aux questions d'un provincial Bd. 3 u. 4 [3]). Ausserdem wandten sich noch King (tract. de origine mali, London 1702), Jak. Bernhard, Jaquelot, Juriev, der Hamburger J. C. Wolf gegen Bayle.

Das Nähere siehe bei Baumeister hist. doctr. de mundo opt. 1741, einer Schrift, welche gerade für die Zeit bis 1741 wichtig geworden ist, indem sie sich auf den ersten Blick als auf Autopsie beruhend erweist, wenn sie auch leider meist nur kurze Angaben macht, auf die man sich aber verlassen kann. Eingestandener Massen ist Baumeister ein Wolffianer und ist als solcher allgemein als tüchtig anerkannt, nur muss man sich gegenwärtig halten, dass er eben als Wolffianer alles in Wolff'scher Färbung schaut, und wir werden Beispiele finden, wo es

[1]) Zwei markante Beispiele von Bayle's Art zu philosophiren seien hier als Illustration angeführt. Bayle verteidigt in seinem Commentaire philosophique über die Worte „Nötigt sie hereinzukommen" die menschliche Freiheit. Jedoch lehrt er auch wieder das göttliche Vorherwissen unserer Handlungen in einer Form, dass unsere Freiheit dadurch vernichtet wird. Jetzt weiss niemand, wo seine eigene Meinung stehen blieb, ob bei dem göttlichen Vorherwissen oder bei der menschlichen Freiheit. — Indem er im Manichæismus die beste Erklärung des Uebels findet, will er nur der „übermütigen Vernunft" zeigen, dass das lächerlichste, abgeschmackteste aller Systeme die letzte Zuflucht der Vernunft sei.

[2]) P. III, pag 2259.

[3]) cf. Buddeus instit. theol. dogmat., pag. 643.



gut ist, bei seinen Aufstellungen gegen die Gegner des Wolffianismus vorsichtig zu sein.

Der grösste von Bayle's Gegnern erstand ihm in unserem Leibniz. Eberstein [1]) meint, durch seinen Tod vor dem Erscheinen der Theodizee sei Bayle wenigstens „der unangenehmen Empfindung überhoben worden, sein Gebäude fallen zu sehen". Ob dies wirklich der Fall gewesen wäre, dass Bayle seine Zweifel alle gelöst hätte sehen müssen, wenn er die Théodicée erlebt hätte, möchte ich bezweifeln Doch wir dürfen dem Gang der Untersuchung nicht vorgreifen.

B. Leibniz.

Literatur: Die unter Abteilung A angeführten Schriften Nr. 1—3 u. Nr. 5. Ausserdem:

6. Engler: Darstellung und Kritik des Leibniz'schen Optimismus. Jenenser Diss. 1883.

7. G. Mayer: Der Optimismus des Leibniz. Diss., Erlang. 1886.

8. Schulze: Zur Leibn. Theod. in Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 70, pag. 193 ff.

9. Eberstein: Versuch einer Geschichte der Logik u. Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit, Halle 1794, ff.

10. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philos., Bd. II, Abt. 2, Lpzg. 1842 (pg. 55 ff.).

11. Werdermann: Neuer Versuch zur Theodizee, 1. u. 2. Teil, Dessau u. Leipzig, 1784; 3. Tl. Leipzig, 1793.

[1]) Versuch einer Geschichte der Logik u. Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit. Halle 1794, I., pag. 51.

§ 1. Allgemeines über Leibniz.

Es hat Leute gegeben, welche behaupteten, es sei Leibniz mit seiner Théodicée gar nicht Ernst gewesen, sondern er habe mit ihr nur den Glanz seines Scharfsinns zeigen wollen, so z. B. Pfaff in seiner Dissertation: Anti-Bælius (cf. Baumeister, pg. 30 [1]). Dieser Vorwurf ist unbegründet, da doch Leibniz, wie schon bemerkt, im Jahre 1697 den Aufsatz schrieb: De rerum originatione radicali, welcher ein direkter Vorläufer der Théodicée genannt zu werden verdient, und welcher beweist, dass Leibniz ohne äusseren Anlass in Konsequenz seines Systems auf die Gedanken der Théodicée gekommen ist. Diese beiden Schriften hauptsächlich, nebst dem Aufsatz „causa dei asserta per iustitiam ejus cum cæteris eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam" von 1710 [2]) werden die Grundlagen für unsere Erörterung bilden.

Was Bayle mit allen Mitteln zu entzweien gesucht hatte, den Glauben und die Vernunft, das suchte Leibniz in seiner Théodicée als zusammengehörig nachzuweisen, denn für seine harmonische Natur war eine derartige Kluft unerträglich. Und dass er als Bundesgenossen für solches Streben nach den geistigen Grössen der Vergangenheit sich umschaute, ist bei einem Manne nicht wunderbar, der von sich selbst schreibt: Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu, probo pleraque, quæ lego [3]). So war es ihm ein willkommenes Gefühl, sich mit einem Plato und Aristoteles, einem Augustin und Thomas in Uebereinstimmung zu wissen. In 3 Monographieen sind die Verwandtschaften zwischen Leibniz und seinen Vorgängern nachgewiesen, bei Trepte, Koppehl und von Nostiz-Rieneck.

---

[1]) Ausserdem behaupteten noch Des Maizeaux, Le Clercs und Poiret, Leibniz habe das Böse für ebenso notwendig gehalten wie Bayle, und die Théodicée sei nicht ernst gemeint. Zu dieser Frage hat Pfaff in den Actis Eruditorum März 1728 einen Brief von Leibniz an ihn veröffentlicht, worin es heisst: „Es ist ganz so mit meiner Theodizee, wie Sie sagen. Sie haben es aufs Haar getroffen, und ich wundere mich, dass bisher niemand gewesen ist, der mein Spiel gemerkt hat. Es ist ja nicht der Philosophen Sache, es immer so ernstlich zu meinen". Jedoch wird Pfaff's Brief verdächtig dadurch, dass er selbst früher erzählt hat, Leibniz habe ihm bei einem Gespräche gestanden, die Théodicée nicht ernst gemeint zu haben. Später wird bei Pfaff aus dem Gespräch ein Brief. Ueber diese Frage hat sich auch Baumeister geäussert: „De religione Leibnitii", Görlitz 1738.

[2]) cf. Ausg. von Gerhardt, VI., pag 437 ff.

[3]) cf. Feuerbach: Darstellung u. Kritik der leibn. Phil., pag. 26, f.

In Théodicée § 30, § 378, causa dei § 70 [1]) nnd an vielen anderen Stellen der Théodicée beruft sich Leibniz auf Augnstin in seiner Lehre vom Uebel als Negation. Jedoch findet sich zwischen beiden eine von Leibniz selbst bemerkte Differenz, betreffeud die Willensfreiheit. Zwar leitet auch Leibniz wie Augustin das Böse aus dem Willen des Menschen ab [2]), aber die Freiheit ist bei Leibniz eine andere als bei Augustin, so dass sich jener (z. B. cf. § 280, p. 283 bei Gerh.) von diesem und seiner Schnle trennt. Näheres über Verwandtschaft und Gegensatz zu Aug. cf. bei Trepte l. c.

Auffallend ist die Ansicht von v. Nostitz-Rieneck, welcher eine gewisse Ironie für den „Neuscholastiker" darin findet, dass einer der Heroen der Aufklärung seine hellsten Erlenchtungen aus dem „finstersten Mittelalter" bezogen haben soll [3]). Es dürfte sich sehr fragen, ob die Anlehnungen von Leibniz an die Scholastik zu seinen „hellsten Erleuchtungen" gehört haben. Und mit gleichem Recht wie v. Nostitz-Rieneck könnte ein „Moderner" eine Ironie darin finden, dass nicht bloss einer, soudern die zwei grössten Heroen römischer Kirchenlehre, Augustin n. Thomas und mit ihnen der ganze Chorus der Scholastik, ich will nicht sagen, ihre „hellsten Erleuchtungen", aber doch ein gut Teil ihrer Gedanken in der antiken heidnischen Philosophie von Plato und Aristoteles aufgenommen haben. Uebrigens gibt von Nostitz-Rieneck, pag. 57 f. Belegstellen geung, aus denen hervorgeht, dass „die hellsten Erleuchtungen" des Leibniz aus der Scholastik auf ein paar Aehnlichkeiten oder Entlehnungen, aber nicht auf genauer Kenntnis beruhen [4]).

Es hiesse Eulen nach Athen tragen, wollten wir das ganze System von Leibniz hier darstellen. Für unseren Zweck wird es genügen, die Voraussetzungen seiner Lehre vom Uebel nnd ihren Zusammenhang mit mit seinem System nachzuweisen. In seiner Monadologie lehrt Leibniz

[1]) Bei Gerhardt, Bd. VI, pag. 120, 340 u. 449.

[2]) Théod. § 287, bei Gerh, pag. 287.

[3]) Phil. Jahrbuch 1894, pag. 55.

[4]) Z. B. habe Leibniz behauptet, Thomas lehre die Unsterblichkeit der Tierseelen (cf. Stein: Leibniz und Spinoza, Beilage XVI, pag. 332), während Thomas S. Theol. II. 2. quæst. 161, a 1 ad 2 das Gegenteil lehrt. Es ist zuzugeben, dass Leibniz sich öfters auf Thom. ausdrücklich beruft, z. B. Gerh. Leibniz Werke IV, pag. 453 u. VI, p. 382, 246 u. a. Ja Stein: Leibniz und Spinoza pag. 163 f., will sogar nachgewiesen haben, dass Leibniz seinen Aristoteles in thomistischer Färbung aufgefasst habe. (Näheres cf. bei Koppehl).

eine Stufenreihe von Monaden mit zunehmender Selbständigkeit und Klarheit der Vorstellungen, von denen jede nach immer höherer Vollkommenheit strebt. In der unorganischen Monade ist die Vorstellung völlig bewusstlos, in der Pflanzenwelt formbildende Lebenskraft. Die Tiermonade hat Empfindung ohne Unterscheidungskraft, ohne Einsicht in den Kausalzusammenhang, aber mit Erinnerung [1]). Die menschliche Monade ist fähig zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Jede Monade ist beschränkt, aber sie strebt nach Vollendung. Das Gesetz der Kontinuität fordert lauter verschiedene Monaden, so dass keine Stufe fehlen darf. Die höheren Monaden sind mehr aktiv, die niederen Monaden mehr passiv, aber keine, abgesehen von der göttlichen, ist von der Passivität ganz befreit.

Wichtig scheint mir in der Monadologie, was die Dissertationen von Trepte, Koppehl, Engler und Mayer übergangen haben, und was doch auch zur Fundamentierung des Leibniz'schen Optimismus gehört, nämlich die Behauptung, dass alle Monaden als Substanzen unvergänglich sind. Die blosse Unvergänglichkeit ist nach Leibniz nicht gleich Unsterblichkeit, nur die Menschenseele ist wirklich unsterblich mit Fortdauer des Selbstbewusstseins und der moralischen Eigenschaften. Es leuchtet ein, dass eine derartige Lehre, die den König der Schrecken, den Tod, aus dem Menschenherzen verbannte, für den Optimismus ein ungemein wichtiges Fundament abgeben musste, denn keine Monade hat etwas zu fürchten, sondern nur zu hoffen. Wegen dieser seiner Lehre vom Tode wurde Leibniz von der kirchlichen Orthodoxie angegriffen, welche den Tod als Strafübel aufgefasst haben will [2]). Mit der Unsterblichkeit ist allerdings noch nicht jedes Uebel in Freude verwandelt, aber doch ist dem Menschen das Vergehen das Furchtbarste. (cf. Höffding, Gesch. d. n. Phil. 1, pag. 393.) Nur die höchste Monade, Gott, ist rein aktiv, ohne Schranken, ohne Materie. Metaphysisch betrachtet sind die Monaden Substanzen, theologisch betrachtet, d. h. von der obersten Monade aus, sind sie Kreaturen. Die Monaden stehen in durchgängiger, prästabilierter Harmonie, und diese beruht auf göttlicher Schöpfung. Leibniz lehrt nicht nur prästabilierte Harmonie zwischen den einzelnen Monaden und zwischen Geist und Körper, sondern auch zwischen den wirkenden und den Zweck-Ursachen: Die wirkenden und

[1]) Monadologie, § 24—30.

[2]) cf. z. B. Pfaff in Schediasma orthodoxum de morte naturali, Tübingen, 1722, pag. 21 u. 22.

die Zweck-Ursachen bilden zwei Reihen, die in völliger Uebereinstimmung stehen. Gott hat die wirkenden Ursachen so angelegt, dass ihr letzter Zweck das Beste ist. cf. Monadologie § 79: Les âmes agissent selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvements. Les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

Es ist allgemein zugegeben, dass der Leibniz'sche Gottesbegriff eigentlich eine Inkonsequenz bedeutet. In Wirklichkeit fordert die Konsequenz seines Systems bloss den Begriff des absoluten Zwecks oder der Harmonie, denn Gott ist nur der zureichende Grund der Harmonie aller Monaden, und so entsteht die Gefahr, dass schliesslich der Gottesbegriff mit dem der Harmonie zusammenfällt. Auch in sich selbst enthält der Gottesbegriff bei Leibniz einen Widerspruch, indem er Gott als die höchste Monade setzt und ihr doch die Attribute der Monaden, die Beschränktheit und die Materialität, abspricht [1]). Auch finde ich, dass Leibniz mit dem Begriff des Strebens, der Entwicklung in den Monaden nicht Ernst macht und nicht ernst machen kann, denn in der Monadologie ist wohl für eine Stufenreihe, nicht aber für die Entwicklung Raum, denn dann würden sich die unteren Monaden ohne Ersatz in die oberen entwickeln und zuletzt lauter identische, vollkommene Monaden vorhanden sein, was den Leibniz'schen Prämissen widerspricht; denn neue Monaden können nicht nachgeschaffen werden, weil alle möglichen schon vorhanden sind. Der Begriff der Monaden als Substanzen passt auch nicht in die Lehre von der Schöpfung, weil ewige Substanzen als geschaffen durchaus nicht gedacht werden können. — Und doch ist der Leibniz'sche Entwicklungsbegriff vielleicht der fruchtbarste in seinem System und hat einem Lessing und Herder das Centrum abgegeben für ein geistvolles Aperçu, aber für ihn selbst war er unfruchtbar. Vielleicht wird es dem Verfasser gelingen, nachzuweisen, dass der historische Entwicklungsbegriff für die praktische Philosophie Kants eine willkommene Ergänzung und Bestätigung abgeben könnte.

§ 2. Der Optimismus von Leibniz. α) Gott und die Welt.

Auf der Monadologie als Fundament errichtet nun Leibniz das System seines Optimismus. Die Methode seiner Beweisführung ist deduktiv oder ontologisch, und so ist sie geblieben bei allen genuinen Leibniz-Wolffianern, wenn auch zuzugeben ist, dass sich einzelne Ansätze

[1]) cf. Erdmann: Vers. e. wiss. Darstellung II, 2, pag. 55 ff., u. Kuno Fischer: Gesch. der n. Phil. Bd. II, 3. Aufl., pag. 609.

von Induktion bei den Meisten finden. In der ontologischen Deduktion beruht das Geheimnis der anfänglichen Stärke und Eroberungskraft der Schule, aber gerade sie war auch die Achillesferse des ganzen Systems, denn durch seine ontologische Beweisführung hat es zu viel bewiesen, so dass es in der Konsequenz seiner Weltauschauung das unleugbare Uebel fast nicht mehr unterbringen kann und gezwungen ist, sich dasselbe zurechtzustutzen, so dass es hineinpasst. Sobald die Ontologie in ihrer Mangelhaftigkeit erkannt war, von Kant, war das schöne Gedankengebäude vernichtet.

Leibniz lehrt eine freiwillige Schöpfung der Welt durch Gott, aber eigentlich ist dieser Gedanke seinem System fremd, denn so wenig irgend eine Seele sich ihren Körper selbst schafft, indem sie ihn als ursprünglich gegeben vorfindet, ebensowenig kann die Weltseele, monas monadum, sich die Welt als Körper anerschaffen. Bei scharfer Prüfung ist die Freiwilligkeit Gottes in der Weltschöpfung auch nach der Théodicée eine blos scheinbare. Im Anschluss an die in der Scholastik schon aufgewiesene Doktrin lehrt Leibniz, dass im Intellekt Gottes die Ideen aller möglichen Welten vorhanden sind [1]). Nicht als ob Gott freiwilliger Urheber der Ideen wäre, sondern sie sind ihm ursprünglich gegeben. (cf. Plato!) Diesem Satz liegt der richtige Gedanke zu Grunde, dass bei der Weltschöpfung die Vernunft irgendwie beteiligt gewesen sei. Aber nur dieser Gedanke ist als Vernunftpostulat anzuerkennen, jedoch hat man damit noch nicht das Recht, einen persönlichen Träger der ewigen Wahrheiten anzunehmen. Dieser Gedanke wurde zuerst von Plato und in seinem Gefolge von der Scholastik ausgeprägt und von Leibniz übernommen, und fortan gehört er zum unentbehrlichen Requisit jedes richtigen Rationalisten Wolff'scher Observanz.

Wenn aber Gott nicht Urheber der Weltideen ist, so ist er auch nicht dafür verantwortlich. Das heisst: Von allen Instanzen wird die Verantwortlichkeit abgelehnt, und man könnte auf die Meinung kommen, dies geschehe nur, weil man die Beschaffenheit der wirklichen Welt für unverantwortlich halte. Ausserdem ist Gott ein schlechter Dienst damit erwiesen, indem gerade das Wichtigste, das einzig Werthvolle an der Weltschöpfung, die Konception der Weltidee, seiner Urheberschaft entzogen wird. Gott ist in Wahrheit bei Leibniz nicht mehr der Urheber der Welt; denn ihm gehört allein die mechanische Auswahl

---

[1]) Théod. § 184 u. 189, bei Gerh. VI, pag. 226 u. 229.

und Ausführung an: Mechanisch ist diese Auswahl zu nennen, weil sie ohne die geringste Aenderung am Ideenkomplex vorgenommen wird. —

Der Wille Gottes ist von seinem Intellekt abhängig und beherrscht von der moralischen Notwendigkeit, die der absoluten Vernunft angemessenste Welt, welche die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit enthält, aus allem möglichen Vorgestellten auszuwählen. An der besten Welt darf selbst Gott kein Jota ändern, sonst ist sie die beste Welt nicht mehr. Die beste Welt ist nicht absolut vollkommen, sondern nur die vollkommenste unter den möglichen. Die Möglichkeiten in Gott sind nicht tot, sondern sie streben nach dem Wirklichwerden. Dies würde modern evolutionistisch heissen: Die beste Kombination setzt sich durch im Existenzkampf, cf. Erdmann Vers. II, 2, p. 61 u. de rerum originatione radicali Ausg. v. Erdmann I, p. 147: Hinc vero manifestissime intelligitur, ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiæ seu possibilitatis perducitur ad existendum. Auch für Gott gilt der Satz vom zureichenden Grunde, denn Willkür wäre blinde Unsittlichkeit. Nicht weil Gott die Welt erschaffen hat, ist sie die beste, sondern weil sie beste ist, hat Gott sie geschaffen. Die Wirklichkeit unserer Welt ist der Erkenntnisgrund ihrer höchsten Vollkommenheit, und ihre höchste Vollkommenheit ist der Realgrund ihrer Existens. Dies erinnert an das Hegel'sche: Was wirklich ist, ist vernünftig. Gott ist stets durch einen Zweck determiniert; deshalb gibt es für ihn keine zwei gleichberechtigten Dinge, sonst wäre ja hier Gott nicht determiniert [1]): Dies sei keine Einschränkung seiner Allmacht, so meint Leibniz, denn man könne von Gott ja doch nicht mehr verlangen, als dass er das Beste schaffe [2]). Wenn nur dieses Beste auch ein wirklich vollkommenes Gute wäre: aber dies zu beweisen reichen die Prinzipien von Leibniz nicht aus. Diese Determination des Willens nennt Leibniz göttliche Freiheit, denn der Wille sei nicht von aussen determiniert, sondern von innen durch das göttliche Wesen selbst.

Aber die Lehre von den unendlich vielen verschiedenen möglichen Welten im göttlichen Intellekt widerspricht wieder den Leibniz'schen Prinzipien. Denn nach seiner Weltdefinition ist die Welt die Summe aller möglichen Monaden, in deren Stufenreihe keine Lücke gelassen ist und welche selbst ewig und unvergänglich sind. Aber auch ihre

[1]) Théod. § 8, pag. 107 u. § 191, pag. 230 bei Gerh. VI.

[2]) Théod. § 223 ff., bei Gerh., pag. 251 ff.



Konstellation ist ewig, denn jede Monade spiegelt in universeller Weise das Universum. Es ist also unmöglich, ihr einen anderen Platz anzuweisen, als welcher ihr nach ihrer Vorstellungsklarheit zukommt. Die einzigen möglichen Veränderungen der Monaden sind enveloppement u. developpement [1]). Es frägt sich nun, wie sollen sich die unendlich vielen Welten von einander unterscheiden, wenn jede alle möglichen Monaden ihrem Begriff gemäss in sich enthalten soll? In Wahrheit: Es ist nur eine Welt möglich und diese ist notwendig, d. h. das Leibnizsche System endet im Determinismus. Und dies gilt für alle Kosmologien, welche in Gott Ideen voraussetzen, die ihm gegeben sind und deren Urheber er nicht ist, für alle Kosmologien, welche den göttlichen Intellekt vom göttlichen Willen trennen. Es ist ein Unrecht von Freiheit reden zu wollen, wo die Möglichkeit des Gegenteils ausgeschlossen ist. Leibniz will zwar den Schein der Freiheit retten, durch Unterscheidung von metaphysischer und moralischer Notwendigkeit in Gott, aber dieser Gegensatz ist nur scheinbar. In causa dei § 21 [2]) definiert Leibniz die necessitas metaphysica als eine solche, „cuius oppositum est impossibile seu implicat contradictionem“ und die moralis necessitas „cuius oppositum est inconveniens“. Diese Entgegensetzung ist eine bloss scheinbare Abschwächung der Notwendigkeit. Vom Erfolg aus angesehen — und nur vom Erfolg aus vermag der Mensch über Gottes Wirken zu urteilen — ist es gleichgiltig, mit welcher Notwendigkeit etwas eingetreten ist. Wir haben also hier eine bloss verbale Unterscheidung, die für das System gar nichts austrägt, dagegen für Leibniz ein willkommenes Hinterpförtchen ist [3]). Wenn nun Gott notwendig handelt, ist eigentlich nicht mehr von moralischer Weltordnung zu reden, sondern wir haben hier denselben Naturalismus, dem Leibniz so eifrig zu entrinnen strebte. Hier ist kein Raum für Zufälligkeit mehr, hier ist alles notwendig. Statt das Ideal mit der Wirklichkeit zu versöhnen, vermag die Théodicée nichts zu beweisen, als dass die Welt notwendig so sein muss, wie sie ist. Wenn Leibniz eine wirkliche Théodicée hätte liefern wollen, so hätte er beweisen müssen: Alle Erscheinungen der Natur und Menschenwelt sind nur erklärbar, wenn man eine nach

---

[1]) Höffding I, pag 393.

[2]) Bei Gerh. VI, pag. 441.

[3]) Dasselbe hat schon bemerkt: Bayle in seinem Dictionnaire Jansenius; Hollmann: Pneumatologie C. II, § 57 Not. c. u. Jerusalem, phil. Aufsätze, pag. 23; Werdermann: Versuch zur Théodicée, Teil I, pag. 48/49.

sittlichen Motiven wirkende persönliche Kausalität voraussetzt [1]). Diesen Nachweis bleibt uns Leibniz überall schuldig und bringt uns an dessen Stelle anthropomorphistische Erörterungen. Aber damit ist Leibniz noch nicht zufrieden, dass er die Weltideen der Urheberschaft Gottes entzogen und Gott als unverantwortlich für ihr Vorhandensein hingestellt hat. Er thut in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Gottes Wille ist auch nicht Ursache des Uebels. Dies sucht Leibniz plausibel zu machen, indem er in Gott einen doppelten Willen annimmt, den vorangehenden und den nachfolgenden [2]). Die Voluntas antecedens in Gott erstrebt nur das Vollkommene ohne Rücksicht auf die Ausführung und auf die Verbindung des Einzelnen mit einander. (Théodicée § 78, p. 144 bei Gerh.) Die volnntas consequenz handelt unter Bedingungen und berücksichtigt die bestmögliche Ausführbarkeit.

In einem lehrreichen Aufsatz hat Schulze [3]) hier auf Punkte aufmerksam gemacht, welche in den Arbeiten über Leibniz Théod. unklar gelassen worden sind, weshalb es angezeigt erscheint, sie hier anzuführen. Die Darstellung von Kuno Fischer (in der 2. und 3. Auflage seines Leibniz) ist in der Lehre vom vorhergehenden und nachfolgenden Willen nicht genau und deshalb missverständlich, und die übrigen Arbeiten sind ihm hierin gefolgt. Man könnte nämlich die Darstellungen so auffassen, als ob Gott in seinem vorangehenden Willen nur Gutes wollen könne, ohne Rücksicht darauf, ob es auch möglich ist. So könnte die Ungereimtheit entstehen, als ob Gott auch das Unmögliche wollen könnte, und erst nachher komme der göttliche Verstand hinzu und verweise den vorangehenden Willen an die Grenzen der Möglichkeit, so dass dann der nachfolgende Wille Gottes das Beste verwirkliche, soweit es noch möglich sei [4]). Auch in der 3. Auflage ist Fischer seiner Darstellung treu geblieben, ohne sich mit Schulze auseinanderzusetzen, obwohl der Aufsatz von Schulze 1877, also 12 Jahre vorher, erschien, und doch wäre es schade, wenn diese tüchtige Abhandlung unbeachtet bliebe. Leikniz selbst erklärt Gerh. I., p. 257, not. 84: Etiam in deo intellectus natura prior est voluntate. Gott kann also nur das als möglich Eingesehene wollen, und der vorhergehende Wille geht nur auf das Gute, soweit es als möglich erkannt ist [5]) und zwar für sich gesondert

[1]) Höffding: Gesch. d. n. Phil. I, pag, 407. f.

[2]) Théod. § 22 bei Gerh. p. 115 f. u. Caus. Dei § 24–28 bei Gerh. p. 442.

[3]) Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 70, pag. 193 ff.

[4]) cf. Kuno Fischer, 2. Aufl., pag. 701.

[5]) Théod. § 116, pag. 167: § 80, pag. 145; § 282, pag. 284 bei Gerh. VI.

und einzeln. (Caus. Dei § 24, p. 442: ad bonum aliquod in se et particulariter.) Der nachfolgende Wille, qui spectat totale [1]) wählt diejenige Komposition, durch die maximus effectus . . . obtineri potest (C. D. § 26, pag. 443 bei Gerh.). Die meisten Darsteller leiten das metaphysische Uebel vom vorangehenden Willen ab im Widerspruch mit Théod. § 114, pag. 166 bei Gerh. (volonté antécedente repousse tout mal) u. C. D. § 34, pag. 444 bei Gerh. In Wahrheit fällt das malum metaphysicum unter den nachfolgenden Willen.

Gott lässt das Uebel nur zu als conditio sine qua non der besten Welt: es ist also nicht positiv von ihm geschaffen, sondern sein Wille ist hier bloss permissiv. Denn Gott wirkt nur Substantielles. Da das Böse von Gott nicht gewirkt sein kann [2]), ist es das Gegenteil des Substantiellen, ein accident [3]). Diese Distinktion richtet sich gegen Bayle, welcher behauptet hatte: Wenn Gott das Böse verursache, so sei er auch an seiner Existenz mitschuldig. Wenigstens zur Hälfte will Leibniz den göttlichen Willen von diesem Vorwurf entlasten, indem er erklärt: bei dem vorhergehenden Willen gibt es überhaupt keine Zulassung des Uebels, sondern hier ist alles positiv. Erst bei dem nachfolgenden Willen lässt Gott das geringere Uebel zu, um das grössere Gut, die beste Welt zu erreichen [4]).

Es frägt sich nun, wie Leibniz diese Zulassung bei Gott auffasst, ob als freiwillig oder nicht. In Caus. Dei § 28, pag. 443 bei Gerh. ist permittere gleich non impedire gebraucht. Manchmal erscheint das göttliche Zulassen als freiwillig (cf. Théod. 158, p. 204: vouloir permettre), aber dann wäre Gott mitschuldig. Und Théod. § 23, p. 116 heisst es, dass Gott das Uebel keineswegs will. In Caus. Dei § 28, p. 443 erklärt Leibniz: Gott will nicht das zugelassene Objekt, sondern nur die Zulassung [5]). Hier besteht für Leibniz selbst eine grosse Schwierigkeit: einerseits will er die endlichen Ursachen nicht als bloss scheinbar angesehen wissen, weil sonst alle Schuld auf Gott fiele, andererseits will er die endlichen Ursachen auch nicht so selbständig machen, dass Gott gar nichts mehr dabei zu thun hätte. So balanziert Leibniz auf einer Messerschneide von Logik. Unwillkürlich wird sich je nach Umständen

[1]) Caus. Dei § 24.

[2]) Théod. § 158, pag. 203 und § 164, pag. 207 bei Gerh.

[3]) Théod. § 153, pag. 201.

[4]) cf. Théod. § 121, pag. 175 unten das geistreiche Oxymoron: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

[5]) cf. Causa Dei § 38, pag. 444 und § 66, pag. 448.

und Wünschen das Schwergewicht bald nach der göttlichen, bald nach der menschlichen Seite neigen. Das Resultat unserer Prüfung ist: Entweder ist Gott nach Leibniz mitschuldig, oder seine Allmacht ist beschränkt. Aber wie kann dann z. B. Gott das Böse bestrafen, das er selbst zugelassen hat? Schulze hat Recht, wenn er sagt, dass die Konsequenz zur Aufhebung der Begriffe „sittlich gut und böse" führen muss.

Auch das ist keine Auskunft, dass Gott das Uebel zu einem guten Zweck zugelassen hat [1]). Denn kein noch so guter Zweck kann einem schlechtem Mittel zur Rechtfertigung dienen. Auch die Vertröstung auf die Ewigkeit bei den physischen Uebeln ist keine wissenschaftliche Antwort und fordert sofort die neue Frage heraus, warum Gott uns nicht gleich die Seligkeit bescheert. Aber da Leibniz in seiner Kosmologie ontologisch von der Existenz Gottes herkommt, ist für ihn das Problem schon gelöst und was in die Lösung nicht hineinpassen will, ist ihr zu liebe abzuschneiden. Und zu diesem Abschneiden und Wegleugnen ist Leibniz vollständig entschlossen. Man müsse sich hüten, erklärt er, das Universum aus der Kenntnis seines kleinsten Teiles zu beurteilen. Er rät uns einen kopernikanischen, kritischen Standpunkt zur Weltbeurteilung anstatt des anthropocentrischen, der den einzelnen Menschen zum Mittelpunkt des Ganzen machen will: „Man darf seinen Standpunkt nicht auf der Erde nehmen, sondern soll sein Auge in die Sonne stellen" [2]). Das Einzelne für sich betrachtet, kann nur unvollkommen erscheinen. Beim Blick auf den Zweck des Ganzen löst sich die Unvollkommenheit in schönste Harmonie auf. Incivile est, nici tota lege inspecta judicare, (Erdm. op. phil. Leibn. I. pag. 149 in de rerum originatione radicali); ebendaselbst schreibt Leibniz: Picturam pulcherrimam intueamur, hanc totam tegamus demta exigua particula, quid aliud in hac apparebit, etiamsi penitissime intueare, imo quanto magis intuebere de propinquo, quam confusa quædam congeries colorum sine delectu, sine arte et tamen ubi remoto tegumento totam tabulam eo quod convenit situ intuebere, intelleges, quod temere linteo illitum videbatur, summo artificio ab operis autore factum fuisse. Leibniz gibt an anderen Orten auch noch andere Beispiele, aber es sind blosse Analogien, keine Beweise, die die Notwendigkeit des Uebels in irgend einer Weise erhärten. Z. B. lehrt Leibniz, das Licht könne nur durch Schatten

[1]) Z. B. Théd. § 276.

[2]) cf. Guhrauer Leibn. dtsch. Schriften II. 51, 52.



erkannt werden, und die Dissonanz werde vom Künstler verwendet zu desto schönerer Hervorhebung der Harmonie [1]). Mit diesen Analogien ist deshalb nichts erklärt, weil Gott eben stärker gedacht werden muss als ein beschränkter Mensch. Es nimmt sich für die Allmacht nicht gut aus, dass sie nicht soll ihre Güte vollkommen durchsetzen können, ohne Uebel mit in Kauf zu nehmen. Sogar ins Gebiet des Transscendenten flüchtet sich Leibniz. Vielleicht übertrifft das Glück der übermenschlichen Wesen, welche Leibniz angenommen hatte, sehr die Uebel der Erdenwelt. Ausserdem beruft sich Leibniz mit der Kirchenlehre auch noch auf die Seligkeit der Vollendeten, deren Freuden vielfältig die Leiden der Verdammten übertreffen.

Mit seinen ästhetischen Analogien vertritt Leibniz ein berechtigtes Moment gegen den Pessimismus, so dass man ihm zugestehen muss, der Pessimismus ist theoretisch ebenso unbeweisbar wie sein Optimismus, wenn z. B. Leibniz auf die alltäglichen Güter, wie die Gesundheit hinweist, welche man oft für selbstverständlich und darum für wertlos hält, während man die seltenen Uebel übertreibe. In Théod. § 148 [2]) wendet sich Leibniz gegen Bayle mit Recht, indem er sagt, dass neben den Zuchthäusern und Spitälern doch auch tausendmal mehr Hütten stehen, in denen Menschen ihres Daseins sich freuen, solang die Sonne scheint, und wenn Schmerz sie heimsucht, ihr Herz in Thränen ergiessen und darin Trost finden, getröstet von Mittrauernden. Gewiss, der Pessimist sieht in der Welt bloss die Regenwürmer und Kröten, und man hat Recht, sich im Gegensatz dazu der Nachtigallen und Schmetterlinge zu freuen. Aber Leibniz übersieht, dass es sich nicht darum handelt, nachzuweisen, dass neben den Uebeln auch Gutes sich finde, sondern zu erklären, warum überhaupt Uebel da sind und nicht lauter Güter.

β) Das Uebel.

Vom Uebel hat Leibniz die alte Definition gegeben, dass es gleich privatio ist [3]). § 20 gibt auch Aufschluss über das Woher des Uebels: Die Idee oder die individuelle Natur der Kreatur stammt aus den ewigen Wahrheiten im göttlichen Intellekt und ist dort als beschränkt ursprünglich gegeben [4]). Ohne die Schranken wären die endlichen Wesen Gott gleich [5]). Théod. § 33, p. 122 beruft sich Leibniz auf den alten Satz:

[1]) Théod. § 147. p. 198, u. § 12, pag. 109.

[2]) Bei Gerh. pag. 198.

[3]) cf. z. B. Théod. § 20, pag 115 le formel du mal . . . consiste dans la privation; ähnl. Théod. § 30, pag. 120 unten.

[4]) Théod. § 335, 380, 381 (I. partie) und Caus. D. § 69.

[5]) cf. Guhrauer, dtsch. Schr. v. Leibniz I. 411: „Kein Geschöpf kann

malum causam habet non efficientem sed deficientem. Das Negative hat überhaupt keinen Grund, sondern nur das Positive ist von Gott hervorgerufen. Aber diese Auffassung lässt schon beim malum physicum im Stich, denn es ist ein schlechter Trost in den Qualen des Lebens sich vorzusagen: Dein Leiden ist nichts anderes als etwas Negatives. Und wenn man das moralische Uebel als etwas rein Negatives ansehen wollte, so wäre der Moral schlecht gedient, denn das wäre ja die Aufhebung aller Sittlichkeit. Dem Uebel als Negation soll nach Leibniz jede Macht fehlen, aber dies steht in Widerspruch mit aller Erfahrung, besonders beim Blick auf die Nachtseiten der Geschichte.

Aus der Idee eines endlichen Wesens folgt unmittelbar das malum metaphysicum: cf. Théod. § 21, p. 115, le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection. Als metaphysisches Uebel erweist sich die Beschränktheit des menschlichen Intellekts, welche ihn zum Irrtum und zur Erwählung eines Uebels veranlassen kann. Auch die Gebrechlichkeit des Körpers [1]) ist ein malum metaphysicum.

Auf p. 198 a. a. O. wendet sich Schulze wieder gegen die Darstellung von Kuno Fischer in 1. Aufl. pag. 474 und 2. Aufl. pag. 696, wo Fischer schreibt: „Das metaphysische Uebel ist ein Prinzip, das physische und moralische sind Thatsachen". Das metaphysische Uebel sei blos Grund, Wurzel, Möglichkeit des „wirklichen" (!!) Uebels [2]). Das physische und moralische Uebel will also Fischer allein als „wirklich" anerkennen, während der Name „Uebel" für das metaphysische Uebel nur in übertragenem Sinne gelte. Dagegen scheint mir Schulze mit Recht auf Erdmann op. phil. Leibn. pag. 720 a sich zu berufen, wo sich Leibniz direkt gegen einen Gegner wendet, der das metaphysische Uebel ne considère pas comme un mal. Leibniz selbst will also auch den metaphysischen Mangel an Vollkommenheit als wirkliches Uebel angesehen wissen. Leider hat auch hier wieder Kuno Fischer in der 3. Aufl., pag. 584 f. die alte Auffassung wiederholt, ohne sich um Schulze zu kümmern. Schulze lehrt also: Das Prinzip alles Uebels, des metaphyschen, physischen und moralischen, ist nach Leibniz in der ideellen, ursprünglichen Beschränktheit der Kreatur im göttlichen Intellekt zu suchen, wie auch Kuno Fischer 3. Aufl., pag. 584, selbst schreibt: Die Schranke ist das Prinzip aller Unvollkommenheit und der oberste Erklärungsgrund alles Uebels. Aber nur

[1]) Théod. § 14, pag. 110.

[2]) cf. 2 Aufl., pag. 696, 695, 710 und 707.

in sekundärer Weise ist nach Schulze das metaphysische Uebel Grund und Wurzel der beiden anderen, der absolute erste Grund ist eben die ideelle Beschränktheit des Endlichen.

Das physische Uebel ist ein Gefühl körperlicher Unvollkommenheit (cf. Théod. § 342, pag. 318: Il était naturel, que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme). Ausserdem gehört hierher noch Trauer und Unglück. Die einfache körperliche Unvollkommenheit lässt Leibniz nicht als physisches, sondern nur als metaphysisches Uebel gelten d. h. als absolut unvermeidlich. (Théod. § 14, pag. 110.) Nur den wirklichen Schmerz vernunftbegabter Wesen berücksichtigt Leibniz als physisches Uebel: er will also die Tiere ausser Betracht lassen [1]). Damit wird der Kreis des Uebels, für dessen Erklärung Leibniz aufzukommen hat, mit Recht beschränkt, wenn nur dieses beschränkte Gebiet seiner Thesen nun auch haltbarer wäre. Leibniz übergeht den Schmerz der Tiere [2]), nicht als ob er mit Descartes hätte die Empfindungen der Tierseelen leugnen wollen, denn bei Leibniz haben alle Monaden, also auch die tierischen, Vorstellungen. Aber weil sie kein Bewusstsein, keine Reflexion haben, deswegen lässt Leibniz die Leiden der Tiere beiseite. Nur bewussten Schmerz will Leibniz als physisches Uebel gelten lassen.

Kuno Fischer (1. Aufl. 473, 2. Aufl. 695) sagt: „das physische Uebel besteht im beschränkten Wirken, welches dem Leiden gleich kommt". Dieser Ausdruck ist nach Schulze pag. 204 f. missverständlich, denn Leibniz hat den Ausdruck „Leiden" nicht im landläufigen Sinne gebraucht. Thätigkeit und Leiden sind nach Leibniz das metaphysische Verhältnis der Monaden (cf. auch Fischer selbst 3. Aufl. pag. 358 ff.): „Leidend ist eine Monade, wenn sie dunkle, verworrene, beschränkte Vorstellungen hat, und dieses Leiden ist metaphysische Beschränkung der Thätigkeit oder metaphysisches Uebel, und davon ist das physische Uebel scharf zu trennen; das metaphysische Uebel ist der Weg, die Möglichkeit des physischen Uebels". Auch an diesem Punkte hat Fischer in der 3. Auflage, pag. 584 die alte Darstellung stehen lassen.

Nun noch ein Weniges über die Motive des physischen Leidens. Manchmal scheint Leibniz es ganz als Strafe für die Sünde zu erklären [3]).

[1]) Caus. Dei, § 31, pag. 443.

[2]) cf. Théod. § 251: laissons les bêtes.

[3]) cf. Caus. Dei § 31: Physicum accipitur etc. Quo pertinet „malum pœnale"; § 32, pag. 443; Théod. § 241, pag 261; 265 f.; pag. 274 f. An anderen Stellen

Jene Stellen, wo Leibniz alle physischen Uebel als Folgen der Sünde erklärt, sind deshalb wohl ungenau, weil sich mindestens ebensoviele nachweisen lassen, in denen nicht alle physischen Uebel aus der Sünde abgeleitet werden. Auch bei seinen Nachfolgern werden wir ein ähnliches Schwanken bemerken.

Auch das moralische Uebel ist ein Mangel an Vollkommenheit, obwohl es durch göttliche Lenkung eine Quelle grosser Fortschritte ist [1]). Auch hier kann Gott nicht Urheber sein [2]): es kann als Nichtreales nicht selbst subsistieren, sondern bedarf einer Substanz als Unterlage, an welcher es sich äussert als privation de l'être. Moralisch gut oder böse ist eine Handlung nur, wenn man sie bewusst gewollt hat. C. D. § 98, pag. 453: utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quæ agimus. Das moralische Uebel besteht also in einem Defect des Intellekts und des Willens. Der normale Wille erstrebt das Gute [3]), aber wegen der metaphysischen Unvollkommenheit unseres Intellekts können wir irren und ein geringeres Gut wählen, was auch ein Uebel ist [4]). Auch maskiert sich uns oft ein Uebel hinter einem Gute: Théod. § 154, pag. 201: le mal est caché sous le bien, und § 289, pag. 289.

Wie verhält sich aber die menschliche Freiheit zur göttlichen Präscienz? Die Präscienz ist bei Gott dadurch möglich, dass er die Ursachen vorherweiss, die uns immanent determinieren. Damit weiss er zugleich die Wirkungen. Aber da die That auf dem menschlichen Entschluss beruht, ist der Mensch auch dafür verantwortlich [5]). Nicht weil Gott unsere That vorherweiss [6]), geschieht das Böse, sondern weil es geschieht, weiss es Gott vorher. Hierher gehört auch die von Leibniz vollzogene Unterscheidung zwischen materiale und formale peccati. Nur die neutrale Kraft zu handeln, das materiale, ist von Gott, das formale, die That selbst, ist menschlich. Auf die Darreichung des materiale peccati allein beschränkt sich der göttliche concursus. Auf diese Weise ist nun Gott wenigstens verbal auch in Bezug auf das

betrachtet er nur einen Teil des phys. Uebels als Straffolge des moralischen. Caus. D. § 52—59, pag. 446 ff.

[1]) Théod. § 276.

[2]) Théod. § 158, pag. 208 u. § 164, pag. 207.

[3]) Théod. § 33, pag. 122 u. § 154, pag. 201.

[4]) Théod. § 319, pag. 306.

[5]) Théod. § 405 ff., pag. 357 ff.

[6]) Théod. § 55, pag. 138.



malum morale gerechtfertigt. Aber das Rätsel selbst ist nicht gelöst, sondern nur ins Unbegreifliche zurückgeschoben, denn der Mensch müsste im Stande sein, auch eine nicht vorhergewusste Handlung zu wählen, um frei zu sein. Wir werden noch weiter unten deterministische Elemente in Leibniz' Anthropologie finden.

Aus diesem Mangel des Intellekts also entsteht das moralische Uebel: (cf. die Beurteilung des King'schen Buches de origine mali durch Leibniz bei Erdmann op. phil. Leibn. pag. 652a: c'est toujours faute de raison qu'on fait une mauvaise action). Wir haben also hier die sokratische Meinung, dass die Tugend lehrbar sei und das Böse aus einem Mangel an Einsicht entsteht. Durch Verstandesaufklärung ist dem anfzuhelfen. Kein Wunder, dass Sokrates bei der Aufkärung in hohen Ehren stand und Mendelssohn ihn zu kopieren trachtete.

Uebrigens dürfte es schwer halten, die sittlichen Vorschriften aus blosser theoretischer Verstandeserkenntnis abzuleiten. Zudem gibt auch die Praxis dieser Theorie Unrecht, indem manche, die durch Scharfsinn geglänzt haben und an Erkenntnis hervorragten, an moralischem Wandel von einfältigen ungebildeten Leuten übertroffen wurden. Man trifft Sittlichkeit an in der Hütte des Ungebildeten und in den Palästen, und ebenso das Gegenteil: ein Beweis, dass hier auch noch andere Faktoren wirksam sind als Verstandeserkenntnis, obwohl nicht geleugnet werden soll, dass auch die Erkenntnis bei sittlichem Handeln eine Rolle zu spielen hat.

Es finden sich bei Leibniz aber auch Ansätze, in denen das malum morale mehr vom Willen abgeleitet und weniger vom Intellekt abhängig gedacht wird: cf. Théod. (§ 30 u.) § 311, pag. 301: ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser. Auch C. D. § 73, pag. 450 wird das moralische Uebel aus dem Willen abgeleitet, welcher creaturis adhærescit oder ad carnalia vertitur [1]).

Letztes Prinzip des malum morale ist das ursprüngliche malum metaphysicum alles Endlichen. (cf. Théod. § 155, pg. 202: l'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement, etc., oder Théod. § 20, p. 115 ob.) Aber der Konsequenz sucht sich Leibniz zu entziehen, dass das moralische Uebel notwendig aus dem metaphysischen folgt. Nur die Möglichkeit des Uebels soll metaphysisch notwendig sein, (cf. C. D. § 69, p. 449: Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus

[1]) Caus. D. § 86, p. 452.



tamen contingens, id est necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie, cuius partem facit und dazu Théod. § 156, a. E., pag. 203: Sa source (sc. du péché) est dans l'imperfection originale des créatures; cela les rend capables de pécher et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte. Aus der Möglichkeit der Sünde also wird ihre Wirklichkeit, wenn es die Harmonie und die Umstände mit sich bringen, d. h. wenn es die beste Welt so erfordert [1]). Ohne das Böse wäre die Welt nicht die beste [2]). Einfach durch Weglassung des freien Willens, der jedoch selbst von den Vorstellungen seines Naturells determiniert wird [3]), hätte Gott das moralische Uebel hindern können, aber da wäre der Schaden grösser gewesen als der Nutzen, weil die Welt dann nicht mehr die beste wäre. So behauptet Leibniz in Wahrheit dennoch die Notwendigkeit des moralischen Uebels, wenn auch mit allerhand Kautelen und Barrieren, die die Sache möglichst harmlos hinstellen sollen.

In dem schönen Aufsatz „Von der Glückseligkeit" [4]), einer Abhandlung, welche mir in den bisherigen Dissertationen über Leibniz unbillig übersehen zu sein scheint, äussert sich Leibniz über den Weg, der aus den Uebeln zur Glückseligkeit führt. Die Erhöhung der Kraft dient zur Befreiung des Menschen; die Kraft des Menschen aber besteht in seinen deutlichen Vorstellungen, in der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten, (ähnlich schon Baco von Verulam: „Wissen ist Macht"). Wer glücklich werden will, muss seinen Verstand zu erleuchten suchen und den Willen üben, nach dem Verstande sich zu richten. Wenn mein Wille ganz meiner vollkommen erleuchteten Vernunft gehorcht, ist das Ziel erreicht. Unsere Vernunft lehrt uns nun, dass wir nicht allein sind, sondern mit anderen in Verbindung stehen müssen, und was wir müssen, sollen wir g e r n e müssen, denn nicht in Absonderung und Egoismus ist die Glückseligkeit zu finden, sondern wenn man voll sozialer Gesinnung sich freut im Glücke des Nächsten und es zu bewirken sucht. Je mehr Liebe, desto mehr Glückseligkeit, Vollkommenheit, Kraft, Leben. Hier ist der Ausweg einer wahren Théodicée eingeschlagen, der Ausweg, den später K a n t als den allein möglichen nachwies.

[1]) cf. Théod. § 25; 121; 124; 159; etc., Caus. D. § 120 u. 126.

[2]) Théod. § 234, pag. 256 f. u. § 201, pag. 236

[3]) Théod. § 132, pag. 184.

[4]) Op. phil. ed. E r d m a n n, pag. 671 ff.

Wie viel Leibniz von der theoretischen Ausbildung erwartete, geht aus seinem Plan einer scientia generalis hervor, durch welche er einen grossen Teil des menschlichen Elends entfernen zu können hofft. cf. Initia scientiae generalis p. 85, ed. Erdmann: Ostenditur magnam partem miseriæ nobis contingere aut felicitatis abesse non defectu virium, sed vel scientiæ vel bonæ voluntatis, et ipsam scientiam nobis deesse solere culpa nostra. Wir haben hier einen Gedanken, der durch die ganze Aufklärung hindurch geht, und z. B. bei Lessing in den Freimaurergesprächen wiederholt wird. Gewiss ist dies ein erhabener Gedanke, der zur Abhilfe manches Jammers dienen könnte, dem die Menschheit jetzt noch aus Unkenntnis unterworfen ist. Aber doch würde die Ausführung des Vorschlags nur teilweise zum Ziele führen, weil theoretische Ausbildung nicht identisch ist mit Sittlichkeit. Die Aufklärung übersieht die finsteren Mächte der Leidenschaften, die das Menschengeschlecht unglücklicher machen als alle physischen Uebel. Sie hält den Menschen für von Natur gut. Kant hat diesem Irrtum ein Ende gemacht und zugleich das Heilmittel nachgewiesen: In der Ethik allein ist das Gegenmittel gegen ethischen Defect.

In der Metaphysik regiert der Kausalzusammenhang, dort ist nichts gut noch böse. Das hatte schon Spinoza gesehen, und unser Leibniz versuchte vergebens, dem zu entrinnen. Auch ihm droht der Unterschied zwischen „Gut und Bös" zu schwinden; denn wo alles determiniert ist, kann man nicht mehr von Uebel und Böse reden wollen [1]). Wir sehen

[1]) cf. Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn 1785, p. 24: „Ich weiss kein Lehrgebäude, das so sehr wie das von Leibniz mit dem Spinozismus übereinkäme . . . Im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieselbe Lehre". cf. auch Creucer Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo. Lpzg. 1796, pag. 73 ff. u. pag. 103 ff. — Im vorangegangenen Texte wurde das Leibniz'sche System von innen heraus aufzulösen gesucht, indem ihm nachgewiesen wurde, dass die Konsequenz es über sich selbst hinaus zu Spinoza treibt. Man könnte diese Kritik für nicht genügend stringent ansehen, weil ja der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Spinoza und Kant, auch heute noch nicht beendigt ist, und der Determinismus immer wieder Vertreter findet. Deshalb, nicht aber aus Zweifel an der Möglichkeit der Freiheit ist es ratsam, die im Text gegebene Kritik gegen Leibniz zu verstärken. Beurteiler wie Kant (cf. pag. 157) haben bemerkt, dass in der Théodicée alles auf dem Gottesglauben und auf der Haltbarkeit seiner Beweise beruht. Sobald der Théodicée diese Basis der Gottesbeweise geraubt ist, ist sie als theoretischmetaphysisches System vernichtet. Diese Kritik findet sich in der transcendentalen Dialektik der Kritik der reinen

schon hier: Uebel und Böse sind Kategorien, für welche innerhalb der streng theoretischen Betrachtung kein Raum ist, hier gibt es nur Kausalität. Darum sind auch nur diejenigen Versuche einer Théodicée, wenn man sie noch so nennen soll, aussichtsreich, welche auf ganz anderem Fundament, als dem der ontologischen Metaphysik, errichtet werden. Sie sind allerdings nicht mehr so imponierend für den oberflächlichen Betrachter, ja sie scheinen mit den theoretischen Stützen allen Halt verloren zu haben. Aber wenn man die Gedanken des Leibniz'schen Aufsatzes von der Glückseligkeit ansieht, so wird man sagen müssen, hier liegt ein aussichtsreicher Anfang vor, an dem Kant weiterbauen konnte in seiner praktischen Philosophie. Die Menschheit musste in mehreren ihrer besten Köpfe sich an Théodicéen vergeblich bemühen, bis Kant diesen Ausweg in der praktischen Vernunft als den einzig möglichen nachwies, nachdem er in seiner transcendentalen Dialektik der dogmatischen ontologischen Metaphysik alle anderen Auswege abgeschnitten hatte.

Erdmann: Versuch II 2, pag. 134, nennt die Théod. das schwächste Werk von Leibniz, da es die schwächste Seite seines Systems behandle und durch breite Popularität die logische Schärfe einbüsse. Dies Urteil ist hart, aber man wird zugeben müssen, dass es berechtigt ist. Mit grossem Scharfsinn und unermüdlicher Beredsamkeit hat Leibniz die Einwendungen zu entkräften versucht, aber nicht glücklich. Mehr als einmal hat er sich ins Unkontrollierbare, Uebersinnliche zurückziehen müssen, wohin ihm sein Gegner mit seinen Einwendungen nicht folgen kann, ohne selbst die Basis exacter Beweisführung zu verlassen, aber in den transcendenten Aufstellungen von Leibniz können wir bestenfalls nur geistreiche Hypothesen, keine Lösungen sehen.

C. Wolff und die genuinen Leibniz-Wolffianer.

Literatur:	12. Buhle:	Geschichte der Phil. Bd. VII u. VIII.
	13. Max Dessoir:	Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2 Aufl., Bd. I, 1897.

Vernunft Kant's, und wir werden uns noch mit ihr zu beschäftigen haben. Dort erfüllen sich die Geschicke von Leibniz Théodicée, nachdem keiner der früheren Gegner jenen Untergrund des Dogmatismus in der ontologischen Begriffsdeduk-

Vieles findet sich auch bei Eberstein u. Erdmann (cf. pag. 11 dieser Abhandlung). Der Aufsatz v. R. Wahl in d. Ztsch. f. Philos. u. ph. Kritik, Bd. 85, über Bilfinger's Monadologie u. prästabilierte Harmonie ist sehr interessant, berührt jedoch unseren Gegenstand nicht.

14. Walther Arnsberger: Chr. Wolff's Verhältnis zu Leibniz. Weimar 1897.

§ 1. Wolff. Eberstein: Versuch Bd. I, pag. 96, hat richtig gesehen, wenn er sagt, dass die Leibniz'sche Philosophie nichts durch ihre Popularisierung gewann, denn, was ihr an Breite zuwuchs, verlor sie an Tiefe. Die Gedanken von Leibniz wurden bald Mode, aber seine Nachfolger hielten sich nur an die Schalen: Der Geist des Leibniz'schen Systems blieb ihnen meist ziemlich fremd. So zehren seine genuinen Nachfolger allesammt von der Théodicée, und es dürfte schwer halten, bei ihnen, wenigstens in unserem Problem neue, originale Gedanken nachzuweisen. Dagegen erklärte Walther Arnsberger (Wolff's Verh. zu Leibn.), es sei gar nicht Wolff's Absicht gewesen, Leibniz zu kopieren, und zitierte als Beweis dafür einen Brief Wolff's an Manteuffel v. 13. Dez. 1743, worin er schreibt, dass er des Hrn. v. Leibniz Théodicée nicht habe ganz durchlesen können, sondern nur „oculo fugitivo durchblättert habe." cf. Arnsperger, pag. 4. Diese Behauptung Wolff's scheint mir etwas kühn, denn wir werden in der Darstellung seines Systems auf die unverkennbarste Geistesverwandschaft stossen, welche ohne starke Benützung Leibnizens von seiten Wolff's undenkbar ist. Zuzugeben aber ist, dass das Wolff'sche System als Ganzes sich nicht mit dem Leibniz'schen deckt.

Wenn die Leibniz'schen Thesen bei uns auch öfters den Widerspruch herausforderten, so sind sie doch originell, geistvoll, interessant. Man lernt an ihnen denken. Aber bei seinen Nachtretern überkommt einen manchmal gähnende Langweile, und man begreift es, wie Gœthe über das collegium metaphysicum seiner Jugendzeit im Faust spotten konnte. Mit unendlicher Gravität wird hier das Oedeste deduciert, demonstriert, konkludiert, korroliert. Man möchte ihnen ins Stammbuch schreiben: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch eng im Raume stossen sich die Sachen". Die ontologischen Gedankengebäude sind schön, nur passen sie nicht in die Wirklichkeit.

Nach Leibniz's Tod war die Kontroverse über unseren Gegenstand eine Zeit lang eingeschlafen [1]), bis sie durch die Wolff'sche Schrift

[1]) Baumeister pag. 43.

„von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ 1719 wieder angefacht wurde. Neben dieser Schrift kommt für unseren Gegenstand noch hauptsählhlich in Betracht die Theologia naturalis v. 1739. Jedoch werden wir im Vorübergehen auch noch andere Wolffiana zu erwähnen haben. Wenn auch Wolff sich gegen die Bilfinger'sche Bezeichnung seines Systems als Leibniz-Wolffisches wehrte, weil sie seine Originalität herabsetze, so sieht man doch gerade bei der Behandlung unseres Gegenstandes, wie sehr er von seinem Vorgänger gezehrt hat. Bei Wolff ist alles glatt und sauber gearbeitet und die vorhandenen Risse und Sprünge im Gedankenzusammenhang zu verkleistern gesucht[1]). Uebrigens verwendete Wolff von Leibniz nur, was ihm kongenial war, während er die Monadologie z. B. so vergröbert hat, dass man den Leibniz'schen Grundgedanken in ihr nur noch mit Not wiedererkennt. Angezogen fühlt sich Wolff besonders von der teleologischen Grundrichtung des Leibniz'schen Systems, und diese verwendet er in praktisch-utilitaristischer Verständigkeit. Alles, das Einzelne und das Ganze, wird unter dem Satz vom „zureichenden Grunde“, welcher als identisch mit dem Zweckbegriff erklärt wird [2]) aufgefasst. In den „Vernünftigen Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge“ vertritt Wolff die äusserliche Teleologie, der gemäss er in § 242 schliesst, dass die Sonne um der Erden willen und unsere Erde für den Menschen da ist. Auch Kant hat dem Zweckbegriff innerhalb der

[1]) Arnsperger wendet sich auf pg. 36 seiner Abhandlung gegen die These, dass Wolff bloss die zerstreuten Gedanken Leibnizens in ein System vereinigt habe. Vielmehr beweise der Briefwechsel zwischen Wolff und Leibniz Wolff's Selbständigkeit. Jedoch darf für die Beurteilung von Wolff's Verhältnis zu Leibniz nicht bloss dieser Briefwechsel beigezogen werden, welcher nur bis 1716 reicht; massgebender sind die eigentlichen philosophischen Werke der Beiden für jeden Vergleich ihrer Stellung. Schon die Zeitgenossen haben Wolffs geistige Abhängigkeit von Leibniz erkannt. (cf. Baumeister: vita, fata et scripta Chr. Wolffii Philosophi 1739, pag. 53.) Und in seiner Antwort darauf gibt Wolff zu, in der Ontologia, Kosmologia u. Psychologia rationalis einige Begriffe aus Leibniz's Théodicée angenommen und mit seinen Schriften vereinigt zu haben. cf. Arnsperger pag. 41 u. 42. Und in seinen ausführlichen Nachrichten von der Einrichtung seiner Vorlesungen, pag. 149, schreibt Wolff, dass er gerne fremde Meinungen adoptiert habe, nicht aber sich darum kümmere, ob er die Meinung anderer ganz getroffen, sondern dass er sie in sein System einfügte. Er wer also mit Wissen und Willen Eklektiker. cf. Arnsperger pag. 58.

[2]) Vernünftige Gedanken von Gott, § 1028.

Philosophie Raum zu schaffen gesucht, aber nicht zur theoretischen Welterklärung, sondern für die vernünftige, religiöse und künstlerische Weltauffassung. Aber zum Spott musste herausfordern (cf. z. B. bei Herder, pag.   ) die Art Wolff's, bei allem genau die Absichten der Vorsehung herausstellen zu wollen.

Hier sind die Samenkörner ausgestreut worden für jene praktisch utilitaristische Weltauffassung, die in den Sternen eine zweckmässige Vorrichtung zur Strassenbeleuchtung der Erde sehen zu müssen glaubte.

α) Gott und Welt. Warum gerade diese Welt in dieser ihrer Beschaffenheit existiert, weiss Wolff ganz genau. Gott hat sich alle möglichen Welten vorgestellt [1]) und die gegenwärtige Welt daraus gewählt, denn sogar für das Wesen Gottes gilt das Prinzip des zureichenden Grundes: (Theol. Nat. I. 334.) Die allgemeinere Definition des zureichenden Grundes ist enthalten in Log. Disc. prael. § 70: Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur cur idem potius sit quam non sit.

Aus den zahllosen Wiederholungen der Lehre von unendlich vielen möglichen Welten [2]) erkennt man, welche Freude Wolff an diesem echt scholastischen Inventarstück gehabt hat. Die Welt ist eine von Gott hervorgebrachte vollkommene Maschine [3]), welche bei der geringsten Veränderung viel unvollkommener geworden wäre: Cosmolog. § 73: Mundus omnis etiam adspectabilis machina est, und Cosmol. § 531: Si miraculum in mundo contingit nec aliqua ulterius mutatio accedit, sequens mundi pars non amplius eadem est, quæ alias futura erat [4]). Wie bei Leibniz wird der göttliche Wille dem Intellekt untergeordnet, Theol. nat. II. 282: Malum metaphysicum ideis rerum in intellectu divino inhæret independenter a voluntate divina. Gott kann nur wollen, was er als möglich erkannt hat. Die Wahl der besten Welt erfolgt ohne äusserlichen Zwang [5]), hat aber ihren objektiven Grund: Die grössere Vollkommenheit [6]). Im Unterschied von Leibniz fasst Wolff die Welt als getrennt von Gott. In Gottes Verstand sind die Ideen notwendig, so dass Gott nicht ohne sie gedacht werden kann. Die göttliche Freiheit beweist Wolff damit,

[1]) Theol. nat. I, § 121 u. 156.

[2]) Z. B. Theol. nat, § 311, 266, 768, 547, 121, 334, 382 etc. Vft. Ged. v. Gott etc., § 1061 und vielen anderen Stellen.

[3]) Vft. Ged. v. G., § 1061, Punkt 5.

[4]) cf. Th. nat. I, 736, Vft. Ged, v. Gott, 1058.

[5]) Th. nat. I. 351.

[6]) Th. nat. I. 325.

dass vor Gott nichts existierte, er also auch nicht von aussen bestimmt werden konnte. In der besten Welt gibt es kein Zufälliges, sondern was zu ihrem Ideenkomplex gehört, muss entweder notwendig existent werden oder Gott kann überhaupt die ganze Welt nicht schaffen. Andere Möglichheiten sind nur scheinbar vorhanden, weil es dem Wesen Gottes widersprechen würde, sie wirklich werden zu lassen. Wir haben Gott dafür zu danken, dass er aus Güte keine grösseren Uebel in die Welt gebracht hat [1]). Der Zweck Gottes bei der Weltschöpfung ist nach Theol. nat. I, 706 dieser: Deus hominem et in genere creaturæ rationalis cuiuscumque felicitatem vult. Etenim voluptatem percipit ex felicitate hominum et eorum, quæ rationis capacia sunt, und dieser Weltzweck ist von Gott mit dem Kausalnexus identisch gemacht; cf. Vernünftige Gedanken von Gott, § 1028: „Die notwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge sind Gottes Absichten".

β) Das Uebel.

Jede der möglichen Welten enthält metaphysisches Uebel [2]), weil sie aus endlichen Wesen besteht, und dieses metaphysische Uebel ist absolut notwendig. (Theol. nat. II, 283: malum metaphysicum est absolute necessarium, nec a rebus auferri potest). Die Definition des malum metaph. gibt Theol. nat. I, 372: Malum metaphysicum dicitur, quod per essentiam et naturam suam rem imperfectiorem reddere censetur, quam foret, si abesset, adeoque in limitatione determinationum essentialium consistit, z. B. die finitudo et limitatio originaria intellectus nostri. Dazu vergl. Theol. nat. I, 548: malum metaphysicum est absentia perfectionis alienæ, non propriæ. Jedes endliche Wesen hat also eigene beschränkte Vollkommenheit, und seine Schranken entfernen bloss eine fremde Vollkommenheit. Theol. nat. I, 375: das mal. metaph. ist absolut notwendig, denn es gehört zur Essenz eines jeden endlichen Dinges ursprünglich als Beschränkung seiner vis activa und seiner potentia seu possibilitas agendi. Die Essenz, das Wesen der Dinge, ist Gott ursprünglich gegeben [3]). Die Essentia bedeutet die innere begriffliche Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Bestimmungen eines Dinges; sie ist nicht = existentia, sondern die existentia oder Actualität ist die Ergänzung der blossen logischen Möglichkeit. Per essentiam ens possibile est. Præter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur, ut existat [4]). Ohne das essentielle metaphysische Uebel nun

[1]) Theol. nat. I, § 736 u. § 722.

[2]) Theol. nat. I, 376 f.

[3]) Vft. Ged. v. G., § 1022.

[4]) Ontol. § 153 u. 173.

wären die endlichen Dinge unendlich, gleich Gott [1]). Darum kann Gott keine Welt ohne metaphysisches Uebel schaffen [2]). Diese Unmöglichkeit einer Welt ohne malum metaphysicum vermindert nicht die göttliche Allmacht. Th. N. I, 378: Omnipotentia nec extenditur ultra sphaeram possibilium et hoc non obstante quod Deo omnipotentia conveniat, potentia eius est absolute maxima. Nicht einmal ein göttliches Wunder könnte die Welt von dem malum metaphysicum befreien (Th. N. I, § 381: Malum metaphysicum ne per miraculum quidem a mundo aut ente quocunque singulari auferri potest), denn Gott ist an seine Idee des Möglichen absolut gebunden. Das metaphysische Uebel ist von Gott nicht bezweckt [3]), denn Deus malum tamquam finem intendere nequit [4]). Die erhaltende Kraft Gottes erstreckt sich nur auf die Substanz, das dauernde, nicht auf die Einschränkungen und Veränderungen. Die Einschränkungen (das malum metaph.) bestehen nicht „vor sich" [5]), sondern sie werden wirklich nur an den eingeschränkten Dingen.

Aus den Einschränkungen stammen alle Unvollkommenheiten, das moralische Böse und das physische Uebel [6]), welche also nicht Gott, sondern den beschränkten Dingen selbst zuzuschreiben sind. Das malum metaphysicum äussert sich bloss als Veränderlichkeit, nicht als Vergänglichkeit, denn alle einfachen Substanzen sind ewig [7]). Daraus folgt nach Wolff die Unverweslichkeit aller Seelen, auch der Tierseelen als einfacher Substanzen. Die menschliche Seele hat vor allen übrigen den Vorzug der Unsterblichkeit [8]). Die unsterbliche Seele behält nach dem Tode ihre Persönlichkeit, ihre Vorstellungen und Erinnerungen [9]).

Bevor wir zum malum morale übergehen, haben wir noch in Kürze die praktische Philosophie Wolff's anzusehen, weil diese mit seiner Lehre vom malum morale zusammenhängt. Seine praktische Philosophie gibt Wolff am kürzesten in seinen „Vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, 1720." Wolff leitet alle Sittlichkeit aus dem menschlichen Intellekt ab und

[1]) Vft. Ged. v. G., § 585 u. 113.
[2]) Theol. nat. I, 377.
[3]) Theol. nat. I, 669, 546; Vft. Ged. v. G., § 1056.
[4]) Theol. nat. II, 297; Vft. Ged. v. G., § 1055.
[5]) Vft. Ged. v. G. § 1056.
[6]) Vft. Ged. v. G. § 1056.
[7]) Theol. nat. I, 861 ff.
[8]) cf. Wolff's ges. kleine phil. Schriften, 1739, IV, 220 ff.
[9]) Psychol. empir, 749–769.

ist insofern als Determinist zu bezeichnen (cf. Vft. Ged. v. ds. Menschen Thun u. Lassen 73, 253 u. Psychol. emp. § 509: appetitus nascitur ex cognitione, non tamen per saltum). Die Brücke zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen findet Wolff in den Vorstellungen von Lust und Unlust, welche Motive sind für den sittlichen Willen [1]). Nach Psychol. empir, § 944, gibt es ohne zureichenden Grund oder Motiv kein Wollen. Aber gerade aus dem Umstand, dass wir fortwährend Vorstellungen haben, folgt, dass es kein æquilibrium arbitrii gibt [2]). Höchste Vollkommenheit gewährt uns höchste Lust. Darum ist höchster Zweck des Menschen und zugleich grösste Befriedigung die Erlangung höchster Vollkommenheit [3]). Aber wegen des malum metaphysicum, welches sich beim Menschen in der Beschränktheit seines Intellekts offenbart, ist ein Irrtum im Gegenstand der Lust möglich [4]). Da Gott keine Kreatur ohne mal. metaphysicum schaffen kann, muss auch der Mensch mit der Möglichkeit zu sündigen geschaffen sein [5]). Ohne diese Möglichkeit zu sündigen, wäre die Welt schlechter [6]). Vermöge eines Irrtums kann der Mensch ein scheinbares Gut erstreben, welches ihm in Wahrheit Unheil bringt, oder er kann ein geringeres Uebel vorziehen, um einem grösseren zu entgehen [7]). Wolff wehrt sich gegen den Vorwurf des Egoismus, der im Streben nach Vollkommenheit zum ethischen Prinzip erhoben würde, indem er lehrt, man solle auch die Vollkommenheit Anderer erstreben. Aber er vermag diese Vorschrift doch wieder nur egoistisch zu begründen, nämlich: Durch fremde Vollkommenheit und Zufriedenheit werde unsere eigene Wohlfahrt gesichert [8]). Gut und bös sind bei Wolff theoretische und von jeder Autorität unabhängige Begriffe. Nur die vollkommen deutliche Erkenntnis des Guten und Bösen begründet die wirkliche Willensfreiheit [9]). Etwas ist nicht gut, weil es Gott geboten hat, sondern Gott hat es geboten, weil es gut ist, weil es unsere Vollkommenheit vermehrt [10]). So stimmt das Moralgesetz

[1]) Psychol. empir. 565 u. 586.
[2]) cf. Vft. Ged. v. G., § 506.
[3]) Vft. Ged. v. G., § 404, ff.
[4]) Theol. nat. I, § 309 Anm.
[5]) Theol. nat. I, § 718 u. 898.
[6]) Theol. nat. I, 675 u. 717.
[7]) Vft. Gedanken von Gott, § 507.
[8]) Vft. Ged. v. des Menschen Thun und Lassen, 28, 43.
[9]) cf. Psychol. empir, § 880.
[10]) Vft. Ged. v. d. Menschen Thun und Lassen, § 3—5.

und das Naturgesetz vollkommen überein, so dass Wolff glaubt, die Moral ganz auf Metaphysik gründen zu können. Sein Moralgesetz, welches befiehlt: mache deinen Zustand vollkommener, gilt auch für den Atheisten, so dass auch der Atheist sittlich sein kann [1]).

In der Theol. n. I. § 374, gibt nun Wolff die Definition des **malum morale**: quod inhæret actionibus liberis hominum seu ob quod eaedem dicuntur vitiosae. Es macht uns und unseren Zustand unvollkommener [2]), und entsteht aus Missbrauch der Freiheit, so dass der Mensch dafür sittlich verantwortlich ist [3]), und dieser Freiheitsmissbrauch entsteht aus dem beschränkten Intellekt [4]).

Das Verhalten Gottes zum malum morale ist vor der That rein permissiv und insofern frei [5]). Gott weiss die volitiones und nolitiones der Menschen vorher [6]), aber sein Vorherwissen schliesst unsere Freiheit nicht aus, denn sein Vorherwissen macht nicht unsere Handlungen. Gott weiss nur die determinierenden Umstände voraus. Der concursus divinus [7]) besteht im blossen Spenden der sittlich neutralen Kraft zu handeln, die Handlung selbst ist Eigentum des Menschen [8]). Positiv vorschreibend wirkt Gott nur zu den guten Thaten mit [9]); zum Bösen verhält sich Gott vollkommen gegensätzlich [10]). Nach der bösen That ist es Sache der göttlichen Güte, das Böse zum guten Ziel zu lenken; hierin besteht die Rechtfertigung seiner Zulassung, und ohne diese seine Zulassung hätte Gott seine Güte nicht so evident machen können [11]).

Von den Folgen des malum morale redet Th. n. I, 574: Actiones malae internæ, quatenus moraliter spectantur, animam et eius statum reddunt imperfectiorem, sie weckt Ekel, Furcht, Reue. Nach Th. n. I, 577 ist die Wirkung eine imperfectio accidentalis, denn die essentiales deter-

---

[1]) Vft. Ged. v. d. Menschen Thun und Lassen, § 5—20, u. **Eberstein** I, pag. 123 ff.

[2]) Vft. Ged. v. G., § 426.

[3]) Theol. nat. I, 580.

[4]) Theol. nat. I, 897; II, 289, Vft. Ged. v. G., 906 f. u. 521.

[5]) Theol. nat. I, 321, f.

[6]) Vft. Ged. v. G., 970.

[7]) Theol. nat. I, 876.

[8]) Theol. nat. I, 888, f.

[9]) Th. nat. I, 994.

[10]) Th. nat. I, 585.

[11]) Vft. Ged. v. G., 1060.

minationes sunt immutabiles. Nur die perfectio accidentalis wird geschwächt.

Am schwankendsten drückt sich Wolff aus betreffs des physischen Uebels. Gern möchte er es gänzlich mit der populären Anschauung als reine Folge des moralischen Uebels hinstellen, und dazu führen auch die theoretischen Prinzipien, aber dem widersprechen die Thatsachen der Wirklichkeit. Auch Leibniz war hier so schwankend. Als Folge des malum morale erscheint es z. B. in Th. n. I, § 708, 723, 734, andererseits soll es nach Wolff aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge eben als conditio sine qua non der besten Welt resultieren [1]), ohne deren Aufhebung es nicht entfernt werden konnte [2]). Mit Rücksicht auf die beste Welt sind die physischen Uebel gar keine Uebel [3]). Gott hat auch die physischen Uebel nicht beschlossen [4]), weshalb sie nur von hypothetischer Notwendigkeit sind. Gott ordnet nur die Welt im Ganzen und zwar vollkommen [5]), aber auch das malum physicum hat er von Ewigkeit her vorhergewusst [6]). Nur wenn man alles vereinzelt betrachtet, oder im Vergleich untereinander, lässt sich darum überhaupt von Uebel reden [7]). Von hier aus fällt auch ein Licht auf Th. n. I, 373, wo es heisst: malum physicum statum mundi quoad effectus naturales imperfectiorem reddere censetur; man beachte das censetur: bloss menschliche Auffassung kann von physischem Uebel sprechen. Vor dem göttlichen Blick auf das Ganze ist es nicht vorhanden.

Auch das malum physicum hat Gott vorhergesehen [8]) und mit in Rechnung gezogen bei der Weltschöpfung, um es, sowie das moralische Uebel, zum Guten zu lenken [9]). Darum darf man von der Existenz der Uebel nicht auf einen Defect Gottes schliessen, ja es wäre die Welt selbst ohne physische Uebel weniger gut als mit ihnen [10]).

γ) Kritik Wolff's.

Zunächst eine formelle Bemerkung über Wolff, ehe wir zur Kritik übergehen: Man wird nicht verlangen können, dass man bei der Ent-

[1]) Th. nat. I, 554.
[2]) Th. nat. I, 550 u. 556.
[3]) Th. nat. I, 563.
[4]) Th. nat. I, 566.
[5]) Th. nat. I, 554; II, 286, f.
[6]) Th. nat. I, 562.
[7]) Th. nat. I, 565; II, 285.
[8]) Th. nat. I, 737.
[9]) Th. nat. I, 682, 935; II, 385, 499 u. 664.
[10]) Th. nat. I, 683 u. 676; II, 497 u. 384.



wicklung der Wolff'schen Doktrin alle einschlägigen Stellen ohne Ausnahme anführt, denn sonst gäbe es mehr Zahlen als Worte, weil die Wiederholungen so zahllos sind, dass man anfangs vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. Verfasser hat sich begnügt, allenthalben die nach seiner Meinung markantesten Stellen herauszuheben. Im Wiederholen des tausendmal Gesagten entwickelt Wolff eine enorme Virtuosität. Aber er hat sich selbst noch nicht genug damit gethan, denn nach seinem Dafürhalten muss jeder, der ihm irgendwo in seinen Deduktionen nicht folgen kann, sie so lange wiederholen, bis er sie glaubt, denn dass in seinem eigenen System ein Mangel liegen könnte, der irgend jemand berechtigter Weise am Folgen hindert, ist Wolff niemals in den Sinn gekommen. Das Rezept ist probat, denn jeder, der seine Zirkel, von denen wir unten reden werden, zehnmal wiederholt hat, wird bussfertig zuletzt in die Knie sinken und rufen: Lass Vater genug sein des grausamen Spiels. Hier sind des Philosophen eigene Worte (Th. nat. I, 378): Du musst a notionibus, quae terminis abstractis quamdiu eos familiares minime experiris, adhaeret obscuritatem arcere, id quod aliter fieri nequit quam ubi meditatione satis diuturna et saepius repetita singulas expendas donec lucem quam diximus in temet ipso percipias. — Und Wolff fügt a. a. O. die Drohung hinzu: Sobald du bei einem späteren Punkte wieder etwas nicht begreifst, gilt dasselbe Mittel. Das Wolff'sche System ist leider nicht das letzte geblieben, das durch Suggestion seine Erfolge erzwang, sondern dies ist eine verbreitete Art oder Unart der meisten wissenschaftlichen „Schulen".

Bei Wolff tritt die Bodenlosigkeit noch schärfer ans Licht als bei Leibniz, weil Wolff in der schweren Rüstung einer scheinbar streng logischen Schlussfolgerung auf den Plan tritt, während Leibniz mehr mit geistvollen Aperçus operierte.

Falsch ist es, wenn Wolff den Leibniz'schen Gedanken von der Wahl der besten Welt festhalten und ausbauen will, wo doch Gott gar nicht Urheber seiner Weltideen ist und wo es für Gott doch unmöglich ist, eine andere als die beste Welt zu schaffen. Und wieso diese Welt mit ihren Unvollkommenheiten besser sein soll, als ohne dieselben, hat Wolff niemanden verraten. Er meint, der Beweis sei unnötig, weil ja das Dasein Gottes auch die Vollkommenheit der Welt beweise. Man beachte jedoch die darin verborgene Erschleichung: Aus der zufälligen Existenz der Welt schliesst Wolff auf die notwendige Existenz Gottes und aus der Vollkommenheit des existierenden Gottes wieder auf die

Vollkommenheit dieser Welt. Das ganze hat für den ungeschulten Blick etwas bestechendes, aber sehen wir genauer zu, so merken wir, dass an dem Beweis nichts als alles fehlt. Nehmen wir an, diese bestehende Welt ist unvollkommen, dann folgt nach dem Prinzip des zureichenden Grundes daraus nur ein unvollkommener Welturheber, und es ist falsch von einem derartig unvollkommenen, fehlbaren Gott die Vollkommenheit der Welt ableiten zu wollen. Also nur wenn wir die Welt als vollkommen voraussetzen, haben wir nach den Prinzipien Wolff's das Recht, auf einen vollkommenen Gott zu schliessen. Also ist die Vollkommenheit der Welt, aus der das Dasein Gottes allein erschlossen werden kann, schon vor dem Beweis stillschweigend vorausgesetzt. Mit einem Wort: der versuchte Gottesbeweis ist eine Erschleichung, und ich kann mir den Umstand, dass dies vor Kant nicht bemerkt wurde und der vermeintliche Beweis sogar eine Reihe tüchtiger Köpfe hypnotisierte, nur erklären aus der suggestiven Wirkung der tausendfachen Wiederholungen des obigen Zirkels. Uebrigens scheint Wolff seinem Gottesbeweis e contingentia mundi nicht ganz getraut zu haben, weshalb er ihm den wiederaufgewärmten ontologischen zur Seite stellt, wodurch die Sache nicht besser wird, weil auch dieser eine Erschleichung ist. Denn aus der Idee eines allervollkommensten Wesens folgert derselbe, dass diesem Wesen auch die Existenz zukommen müsse, weil es sonst nicht das allervollkommenste wäre, sondern ein noch vollkommeneres Wesen gedacht werden könnte, welchem auch die Existenz zukäme. Soweit ist der Beweis gelungen, als er die Existenz der Gottesidee in meinem Kopf bewiesen hat, aber weiter nicht, d. h. es ist gar nichts bewiesen. Somit ist auch der Beweis der besten Welt als misslungen zu bezeichnen. Und was für ein armseliges Wesen ist doch der Gott des Wolff'schen Systems! Er ist so schwach, dass er das vorhergewusste moralische Böse nicht einmal zu hindern sucht, geschweige zu hindern vermag. Er lässt sich hierin von jeder Mutter übertreffen, welche sicherlich, wenn sie weiss, ihre Tochter werde bei einer Gelegenheit der Verführung verfallen, das Aeusserste thun wird, um sie zu retten. Und dazu sollte Gott nicht im stande sein. Gott selbst scheint dem Fatum zu unterliegen, welches ihm die Weltideen in den Kopf pflanzt, an denen er beileibe nichts ändern darf noch kann, welches ihn zur „Wahl" der besten Welt zwingt, welches ihn hindert, nach der Ausführung der Welt an ihr die mindeste Aenderung vorzunehmen. Und dieser Gott soll frei sein, von dem Wolff lehrt, dass er innerhalb der Zeit keine

Entschlüsse fasse: Etenim impossibile est, ut Deus quid in tempore velit quod ante nondum volebat [1]). Den Theologen zuliebe hatte Wolff die Möglichkeit des Wunders statuirt, um das malum morale und physicum aufzuheben. Aber was er mit der einen Hand gibt, nimmt er mit der andern Hand wieder, indem er die göttlichen Entschliessungen leugnet.

Aber auch die menschliche Freiheit wird bei Wolff zu nichte, denn das malum metaphysicum ist absolut notwendig und äussert sich beim Menschen in der Beschränktheit seines Intellekts, für die er also nicht verantwortlich gemacht werden kann. Und wenn aus diesem unverschuldeten Mangel des Intellekts sittliche Irrtümer entspringen, ist es Unrecht, den Menschen haftbar dafür zu machen. So endet sowohl die göttliche als auch die menschliche Freiheit bei Wolff im reinen Determinismus. Wir sind wieder mitten in Spinoza, wo es heisst: Deus sive natura.

Auch die ethischen Grundbegriffe „Gut und Böse" sind von Wolff verfehlt, indem er sie naturalistisch fasst. Da würde die Physiologie oder sonst ein Teil der Naturwissenschaft am genauesten darüber Auskunft geben können, was mich und meinen Zustand vollkommener oder unvollkommener macht. Auch ist es bei Wolff nicht zu begreifen, wieso unsere Entwicklung nicht geradlinig fortschreitet, wo doch unsere eigene Natur mit dem Guten und Bösen verknüpft ist. Merkwürdig ist auch Wolff's naiver Glaube an die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit: man hat bloss den Intellekt aufzuklären, so ist der moralische Defect aufgehoben, denn die Ethik ist ja nichts als ein theoretisches, „vernünftiges" System.

Wie Leibniz, so flüchtet sich auch Wolff hinter die Erfahrungsgrenzen, wo er auszuweichen sich gezwungen sieht. cf. Vft. Ged. v. Gott, § 1061 zu Punkt I: Man kann „keinen ganzen Zusammenhang der Dinge in einer Welt übersehen und daher weder selbst begreifen, noch anderen erklären, wie er einzurichten wäre, damit alles Uebel vermieden würde. Keine dergleichen Welt ist auch nirgends wirklich vorhanden, dass wir sie einem zeigen könnten". D. h. der Gegner darf nur vom Weltganzen aus gegen seine Ableitungen Einspruch erheben, was unmöglich ist, so dass der Gegner einfach mundtot gemacht wird, während Wolff selbst mit beneidenswerter Sicherheit von eben diesem Weltganzen redet, als wäre er im Besitz der Allwissenheit.

An diesen Punkten allen hatte Kant einzusetzen und anstatt erträumter Utopien für solide Kenntnis Raum zu schaffen. Wohin man

[1]) Theol. nat. I, 505.

bei Wolff tritt, versinkt der Fnss in's Bodenlose. Einen Nutzen hat Wolff der Menscheit doch gebracht. Man kann an ihm denken lernen. Kant hat ihn zu seinem geistigen Ausgangspunkt gehabt, obwohl es ihn nicht lange zu des Meisters Füssen litt. Zudem darf man den Wert einer exakten philosophischen Terminologie nicht übersehen; auch diese verdanken wir Wolff.

Es berührt eigenartig, an einem System vorüberzugehen, das einst Tausenden zum zweifellosen Glanbensbekenntnis gedient hat und nun in allen seinen Schwächen vor nnserem Auge liegt. Da lernt der Mensch demutsvollen Verzicht auf absolnte theoretische Erkenntniss, weil er sieht, wie ein System nach dem anderen kommt und geht. Was uns vergönnt ist, ist langsam stetige Annäherung an die ewige Wahrheit, erworben durch trene Arbeit.

Wolff zunächst steht sein treuester Schüler Thüming (oder Thümmig) † 1728, welcher der unschuldige Anlass für den Ausbruch des pietistischen Hasses gegen Wolff geworden sein soll, indem Thüming eine Stelle erhielt, nach der des Pietisten Lange Sohn Begehr trug. Er hat seine Aufgabe selbst in der Zusammenfassnng des von Wolff oft in unerträglicher Breite Gegebenen gesehen. (cf. sein Hauptwerk Institutiones Philosophiae Woffianae (Ed. nova 1746), praefatio pg. 3: Seine Schrift solle nur Philosophiam Wolffianam Romano habitu exornatam continere.) Anf Originalität macht er selbst keinen Anspruch, sondern sogar im Lehrverfahren und Gedankengang schliesst er sich aufs engste an Wolff an. So kommt er denn bei nnserem Thema allenthalben zu denselben Resultaten wie Wolff, weshalb wir uns hier begnügen können, an ein paar Stichproben die Identität nachzuweisen. In der cosmolog. generalis (seiner Institut. phil. W.) z. B. lehrt Thümmig[1]) einen Kausalnexus, durch dessen geringste Veränderung die Welt zu einer anderen würde, denn die Welt ist eine Maschine[2]). Ihre Vollkommenheit besteht nach pag. 109, § 107, darin, dass die rationes particulares der Einzelwesen sich zu rationes generales communes erweitern. Nach § 108 sollen wir nns durch einzelne Unvollkommenheiten nicht dazu verführen lassen, sie auf's Ganze zu übertragen, denn die Einzelunvollkommenheiten dienen der Vollkommenheit des Ganzen. In der theol. naturalis p. 211 ff. seiner Institutiones wird die Existenz Gottes e contingentia mundi bewiesen und mit pg. 216 ff. beginnt dann wieder die

§ 2. Thüming.

[1]) § 11, pag. 74.
[2]) § 13, pag. 75.

alte Geschichte von der besten Welt. Die Lehre von den 3 Uebeln ist ganz im Sinne Wolff's gegeben. Auch Erdmann, Versuch II. 2, der einzige von den neueren Philosophiehistorikern, der sich einigermassen mit Thüming beschäftigt hat, hebt Thüming's durchgängige Abhängigkeit von Wolff hervor. Auch was Thüming in seiner Ethik gibt [1]), geht ganz in Wolff's Bahnen, wenn er z. B. das Böse in § 3 als naturwidriges Handeln definiert. Durch naturgemässes Handeln [2]) wird das höchste Gut, die Glückseligkeit erlangt; aus verwirrten Vorstellungen entstehen die Leidenschaften [3]). In seiner Dissertatio de immortalitate animae versucht Thüming einen eigenen Unsterblichkeitsbeweis. Es gibt keinen zureichenden Grund für die Vernichtung der Seele. Die Entwicklung der Seele zur Vernunft wäre ohne Unsterblichkeit zwecklos. Die Seele könne ihre Vorstellungen auch ohne materiellen Körper festhalten, und sie werde für ihre irdischen Thaten nach dem Tode belohnt oder bestraft.

Hierher stellen wir auch mit seiner Ethika Gundling, † 1729 als Professor in Halle, welcher zu den Leibnizianern gehört, aber sich von seinem Kollegen Wolff fern hielt. Aus der Endlichkeit der freien vernünftigen Wesen entsteht das moralisch Böse. Gott hat die beste Welt erwählt unter zahllosen möglichen und in allem herrscht die grösste Harmonie. Auffallend ist, dass Gundling den Willen als von der Vernunft unabhängig ansah und als einziges Besserungsmittel die Gnade Gottes erklärte [4]).

§ 3. **Bilfinger.** Bedeutender als Thüming ist für den Woffianismus geworden Bilfinger, † 1750 in Tübingen, mit seiner Schrift: commentatio philosophica de origine et permissione mali praecipue moralis [5]). Sie ist eine scharfsinnige Arbeit, leider an einen hoffnungslosen Gegenstand verwendet. An dieser Schrift hat Baumeister [6]) das nimis siccum exsangueque dicendi genus zu tadeln gefunden, was übrigens zu hart ist, denn Bilfinger schreibt, wenn auch nicht so glatt wie Baumeister, doch zehnmal besser als die anderen Lateiner, mit denen diese Abhandlung sich zu beschäftigen hatte, man denke z. B. nur an die schwerfällige Ausdrucksweise Baumgartens. Der Kern der obigen Schrift

[1]) Bd. II seiner Institutiones.
[2]) Bd. II, § 11 f., pag. 183.
[3]) § 28 ff.
[4]) cf. Eberstein: I, pag. 203, Buhle: VII, pag. 192 ff.
[5]) I. Ausg. 1724; ich zitiere nach der Ausgabe von 1743.
[6]) pag. 47.

Bilfinger's ist folgender: Nicht in der Zulassung des Bösen offenbart sich Gottes Weisheit, sondern darin, dass die Summe des Bösen im Vergleich zum Guten möglichst klein ist. In der Praefatio gibt Bilfinger folgenden Auszug: Si certum est, Deum in consilio suo universum spectare. quoad omnes suas determinationes, si certum est Deum ex consilio suo non eligere imperfectius prae meliori: firmum illud et innoxium esto, quod prioribus infertur, mundum praesentem divinitus electum quoad omnes suas determinationes coniunctim spectatum, esse prae ceteris possibilibus optimum. Interessant ist an der Praefatio, dass Bilfinger die Schwierigkeiten der Gegner darin findet, dass sie a posteriori operieren, während er selbst den apriorischen Weg als den leichteren einschlagen will.

In der ersten Sectio seiner Abhandlung gibt Bilfinger einige Distinktionen, welche nur in sekundärer Weise zu unserem Gegenstand gehören. Das Wichtigste scheint uns § 22—27, wo wieder jede aposteriorische Argumentation für unmöglich erklärt wird. Er selbst will von der göttlichen Vollkommenheit ausgehen mit der einzigen Voraussetzung der Weltexistenz und aus diesen Prämissen das Uebel erklären; auf Grund davon will Bilfinger alle aposteriorischen Einwendungen erledigt haben [1]). Um seine Beweisführung zu entlasten und allgemeingiltig zu machen, will er alle speziellen Positionen (z. B. die Leibnizsche Monadologie) als nebensächliches Beiwerk davon ausschliessen [2]). In der That hat Bilfinger hier ganz richtig gesehen. Seine apriorische Deduktion passt gleichgut in alle dogmatischen Systeme, denn schon in Wolff hatte die Théod. den mütterlichen Boden der Monadologie verlassen, auf dem sie bei Leibniz erwachsen war. Eine andere Frage aber ist, ob die Gedankenentwicklung dadurch interessanter geworden ist, dass sie die Monadologie verlassen hat. Die Sectio II, welche mit § 49 beginnt, wendet sich zum speziellen Gegenstand ganz im Gedankenkreis Wolff's, weshalb eine Wiederholung auch hier überflüssig erscheint, weil wir ja nur dem Gedankenfortschritt nachgehen. Auffallend ist nur § 94—99, wo Bilfinger die Härte fühlt, welche bei Leibniz-Wolff darin liegt, dass die Unvollkommenheit dieser Welt zur Erhöhung der Vollkommenheit dienen soll. Er will sie umgehen, indem er lehrt, die Unvollkommenheit selbst bewirke keine grössere Vollkommenheit, sondern nur die weise Zulassung und Lenkung derselben

[1]) § 28—30.
[2]) § 31 u. 32.



durch Gott. Aber dadurch ist die Sache um nichts haltbarer geworden, weil jeder wirkliche Nachweis fehlt, denn die apriorische Deduktion setzt, wie wir schon bei Wolff gesehen haben, das zu beweisende schon voraus.

Auffällig sind auch ein paar Beispiele, welche Bilfinger zur Erläuterung der Sache [1]) einführt. Er redet z. B. von einer Erbschaft, bei welcher zugleich Schulden übernommen werden müssen. Man werde diejenige Erbschaft vorziehen, welche nach Abrechnung der Schulden am meisten Vermögen einbringt, wenn auch bei dieser Erbschaft die Schulden absolut genommen grösser sind, als bei einer anderen Erbschaft. Aber auch dieses Beispiel zeigt, wie die anderen den der ganzen Schule gemeinsamen, obwohl von ihr perhorrescirten Determinismus in Gott, welcher das ganze System zusammendrückt. Daran mahnt auch § 163, wo von der necessitas moralis in Gott gesprochen wird, welche nicht eine Schranke der Macht, sondern des Willens sein soll, die den Willen inkliniert und zwar infallibiliter. Sie hebe die Freiheit nicht auf, sondern ermögliche sie erst. Wir haben also eine infallibiliter wirkende necessitas, welche gleich Freiheit sein soll. Man fühlt sich an das spinozistische Bild vom geworfenen Stein erinnert, welcher sich einbildet, er fliege.

In § 288 [2]) kommt Bilfinger auf die systematische Darstellung mit der Lehre von den 3 Uebeln. Interessant ist hier wieder, wie bei Leibniz und Wolff, dass er behauptet [3]), nur die Möglichkeit des malum morale ist notwendig, seine Wirklichkeit ist zufällig. Aber wenn das malum morale [4]) aus dem beschränkten menschlichen Intellekt, welcher doch ein absolut notwendiges malum metaphysicum ist, abgeleitet wird, so ist eben auch das malum morale notwendig, so gut wie bei seinen Vorgängern. Zwar sucht Bilfinger [5]) den Leibnizianismus gegen diesen Vorwurf des Determinismus zu verteidigen, indem er erklärt, das Prinzip des zureichenden Grundes involviere nicht physische, sondern nur moralische Notwendigkeit in der Moral. Aber jede Notwendigkeit, auch die innerliche, hebt die Verantwortlichkeit für das malum morale auf.

[1]) § 102 ff.
[2]) Sectio III.
[3]) § 306.
[4]) in § 310 u. 317.
[5]) § 327.

Besonders klar tritt bei Bilfinger die schwankende Haltung der Schule dem malum physicum gegenüber zu Tage [1]), wo es zweifelhaft bleibt, ob das malum physicum direkt aus dem malum metaphysicum hervorgeht, ohne Vermittlung des malum morale. Der revelatio (und auch der eigenen Konsequenz) zu liebe möchte Bilfinger festhalten, das malum physicum sei blosse Folge des malum morale, aber im § 349 kann er nicht umhin zuzugeben, dass es auch unverschuldete physische Uebel giebt. Dieses Eingeständnis der Schwierigkeit an diesem Punkt ist insofern wichtig, als zugleich darin liegt, dass die hochgepriesenen aprioristischen Prinzipien zu einer strikten Beantwortung der Probleme nicht führen. Gewiss ist docta ignorantia lobenswerter als selbstgewisses Absprechen, aber bei der Wolf'schen Schule, die alles deducieren zu können vorgab, ist es auffallend, dass auch sie auf Punkte stiess, wo sie von ihren Prinzipien im Stiche gelassen wurde. Hier haben wir die ganze Haltlosigkeit der Théodicée, welche sich anheischig gemacht hatte auch die physischen Uebel zu erklären. Sofern sie vom moralischen Uebel ausgehen, braucht es keine Théodicée, denn diese hat die Dogmatik ebenso gut gegeben. Da wo die Aufgabe der Théodicée anfängt, interessant zu werden, da versagt sie.

Mir scheint, auch Bilfinger kommt nicht heraus aus den Schwierigkeiten, die der Théodicée schon in ihrem Ursprung anhafteten. Auch er verfällt dem Determinismus von Leibniz und Wolff. Und deshalb hat er sich selbst das Urteil gesprochen in § 512: Mundus hic contingens est, id nisi foret, absurda haec de permissione quaestio foret. Aber die Welt ist notwendig wegen der göttlichen Wesenseigenschaften. Ist aber die Welt, so wie sie ist, notwendig, so ist es auch das malum morale und das malum physicum, dann gibt es überhaupt kein Uebel mehr, denn alles ist so gut als es sein kann, und es ist Thorheit vom geworfenen Stein etwas anderes zu verlangen, als dass er seine angewiesene Bahn verfolgt. Wir sind wieder bei Spinoza, welcher richtig erklärt, dass es in dem kausalen Weltzusammenhang keinen Raum gibt für Gut und Böse.

Von diesem Punkt aus eröffnet sich dem historischen Blick eine weite Perspektive auf die folgende Entwicklung. Wir sehen nämlich schon hier, dass in der theoretischen. kausalen Weltbetrachtung überhaupt kein Raum ist für Gut und Böse. D. h. Gut und Böse sind überhaupt keine theoretischen Begriffe. Wer Antwort geben will auf die

[1]) in § 345 u. 349.

quälenden Rätsel des Daseins, wird sein System auf dem Gebiet der praktischen Philosophie aufschlagen müssen, denn dort ist er der Kausalität entronnen, dort ist das Gebiet der Freiheit. Der dies that, war Kant. Hierin besteht seine epochemachende That bei unserem Problem.

Ein neuer Verteidiger des Optimismus erschien 1725 in der Bibliotheca Bremensis [1]), unter dem Pseudonym Almonius Utinis, welchen auch Thüming mit hohem Lob erwähnt in der Vorrede zum II. Band seiner Institut. Philosophiae Wolffianae, indem er an ihn alle Gegner verweist. Baumeister vermutet [2]) hinter dem Pseudonym J. Ch. Harenberg, welcher 1726 wieder ohne Namen eine Abhandlung herausgab De Deo mundo et homine, wovon Baumeister pag. 50 eine Probe mitteilt [3]). Jedoch hat sie trotz Baumeisters Lob zu unserem Gegenstand nichts Neues beigebracht, wenigstens nach der mitgeteilten Probe zu schliessen.

Nach anfänglicher Feindseligkeit der Universität Tübingen gegen den Wolffianismus war derselbe in Tübingen durch Bilfinger siegreich geworden, welcher zuerst mit dieser Gegnerschaft schwer zu kämpfen hatte, ja der Wolffianismus erhielt sogar die philosophische Professur Tübingens ausgeliefert durch die Ernennung von J. F. Cantz, einem wenig bedeutenden Manne, wenn ihn auch Baumeister mit Lobsprüchen überhäuft. In de usu philosophiae Leibnizianae ac Wolffinuae in theologia 1728 behauptet Cantz den Leibniz'schen Optimismus: „Nicht deshalb ist dieses Weltsystem das Beste, weil es von Sünde befleckt ist, sondern nur das von Sünde befleckte Weltsystem ist das beste". Wir haben eine neue Ausrede, die Sache ist dieselbe!

Der nächste bedeutendere Leibniz-Wolffianer, zu dem unsere Unter-
§ 4. suchung uns führt, ist Baumgarten († 1762), der selbständigste von
Baumgarten. Wolffs Schülern und für uns dadurch von besonderem Interesse, dass

[1]) Classis octava, fasciculus primus, pag. 47.

[2]) pag. 49.

[3]) Addo Deum, si hic mundus non est optimus, vel non potuisse vel noluisse optimum condere mundum. Si non potuit, tum obstitit ei impedimentum vel internum vel externum: illud quod eum compulit unica tantum ratione eaque imperfectiori agere; hoc quod ei extrinsecus obstitit, ineluctabili modo et potentia insuperabili melius quiddam creare. Illud ortum fuisse deberet vel ex ignorantia et sapientiæ et intelligentiæ summæ defectu vel ex invidia, hoc ex substantia quæ Deo fuisset potentior. At utrumque libertati et intellectui divino plane non convenit. Ratum igitur manet mundum hunc esse optimum seu, ut cum illustri Wolfio loquar, fini a Deo intento nempe illustrandæ gloriæ suæ convenientissimum.

Kant dessen metaphysica seinen Vorlesungen zu grunde legte. Für unseren Gegenstand sind es bloss zerstreute Bemerkungen, die sich in seiner Metaphysik finden, aus denen zu entnehmen ist, dass er sich hier ganz in den Bahnen von Leibniz bewegte, wenn man von einzelnen, unbedeutenden Aenderungen des technischen Ausdrucks absieht [1]). Nach § 146 ist das malum metaphysicum absolut notwendig, aber es ist nicht geschaffen [2]), denn es gehört nicht zur „Existenz“, sondern zur „Essenz“ der Dinge, denn quidquid non pertinet ad mundi partiumque ipsius substanstialium existentiam non est creatum. Die Essenz der Dinge, die logischen Möglichkeiten, die Ideen im göttlichen Intellekt, sind notwendig, ewig ungeschaffen, unveränderlich [3]), und dazu gehören die mala metaphysica. Aus dieser imperfectio essentialis entsteht die imperfectio accidentalis: non est imperfectio essentialis sine accidentali nec accidentalis sine essentiali.

Vor dem malum morale entwickeln wir als hierher gehörig die ethische Prinzipienlehre Baumgartens, welche er in seinen Initia philosophiae practicae primae 1760 entwickelt. Auch sein Grundprinzip in der praktischen Philosophie ist leibnizisch, nämlich die Verbindlichkeit des Menschen, nach der Vollkommenheit zu streben. Was der Vollkommenheit dient, ist gut, das Gegenteil schlecht.

Daraus wird in der Metaphysica das malum morale entwickelt. § 665: „Im Menschen wohnt eine facultas appetitiva“; wovon er sich Genuss, Vermehrung seiner Vollkommenheit verspricht, das erstrebt er, und das Gegenteil flieht er. Wegen seiner beschränkten Vernunft kann der Mensch mit Rücksicht auf das Gute viel Böses erstreben, mit Rücksicht auf das Böse viel Gutes verschmähen [4]). Durch das Gute wird die Realität in mir vermehrt [5]), durch das Böse wird eine Negation in mir hervorgerufen und meine Realität vermindert. Folgen des malum morale sind die infelicitas und die miseria [6]), und die mala physica sind ihre Strafen [7]). Es gibt einerseits natürliche Strafen (und Be-

[1]) Dies hat Baumgarten selbst zugestanden in der Vorrede zur I. Ausgabe seiner Ethica philosophica 1740. Ich zitiere nach Baumgarten's Metaphysica Edit. X, 1763.

[2]) § 931.

[3]) § 132 u. 134.

[4]) cf. § 666.

[5]) § 660.

[6]) § 788.

[7]) § 908.

lohnungen), welche aus dem Wesen der Sünde oder des Sünders (oder des Guten oder Guthandelnden) genügend begriffen werden können. Daneben gibt es (praemia und) poenae arbitrariae, welche nicht aus der Natur begriffen werden können, sondern nur aus dem Gutdünken des richtenden Gottes: Deus vult quaedam mala contingentia ob mala moralia peccatori inferenda i. e. poenas [1]).

Uebrigens fasst Baumgarten die Mala physica nicht blos als Strafen auf, sondern auch im direkten Zusammenhange mit dem malum metaphysicum [2]). Es gibt neben dem malum absolute necessarium noch das malum contingens oder physicum late dictum quo posito ponitur imperfectio in se contingens. Das malum physicum ist nicht notwendig, sondern blos „absolut möglich“, d. h. nur die Möglichkeit ist absolut notwendig, nicht die Wirklichkeit [3]). Sowohl die realitates als auch die Negationes sind absolut möglich, also auch die privationes, nämlich die imperfectio und das malum contingens (physicum late dictum). Damit stimmt § 939: Quidquid Deus creavit, creare voluit. Jam vero malorum contingentium et moralium in specie formale prorsus non voluit. Ergo nec idem creare voluit. Deus non est creator ullius mali contingentis, hinc nec ullius mali moralis formaliter spectati. D. h. Gott gibt nur das Materiale, die neutrale Kraft; das Formale, das Wirklichgewordene, ist nicht sein Werk, sondern als malum morale ist es entstanden aus dem Missbrauch der Freiheit [4]), und als malum physicum teils aus dem malum morale, teils aus der metaphysischen Beschränkung. Daraus folgt: Quae non creata sunt, non conservantur. Ergo nec essentiae rerum nec malum finitorum metaphysicum nec formale mali contingentis nec malum morale formaliter spectatum adeo conservatur [5]). Mit Worten ist also Gott wegen jedes Uebels gerechtfertigt. Aber geht man dem Sinn der Worte auf den Grund, so stösst man allenthalben auf den bei allen Leibnizianern nachgewiesenen Determinismus, der dem Naturalismus Thür und Thor öffnet.

Mit Baumgarten verlassen wir die akademischen Lehrstühle, auf denen andere, besonders psychologische Probleme in Aufnahme kamen. Nur kurz möchten wir noch einige ephemere Erscheinungen nachtragen. Aus dem Jahre 1728 ist zu erwähnen M. G. Hanschius,

[1]) § 909.
[2]) § 146.
[3]) § 263.
[4]) § 788.
[5]) § 952.

Dr. theol., der die Principia philosophiae Leibnizianae more geometrico demonstrata erscheinen liess. 1733 erschien von J. C. Ammon magister phil. eine Dissertation de obligatione hominis naturali ad statuendum, hunc mundum omnium possibilium esse optimum. 1737 verteidigt der Oldenburger Lyceums-Direktor J. M. Herbart den Optimismus in „Kurzer Erweis, dass die Sätze der neueren Philosophie zur Verherrlichung Gottes gereichen", ebenso Gg. Friedr. Möller: Beweis, dass aus dem Satz: „Die Welt ist nicht die beste" lauter Absurda richtig fliessen. 1739 lehrt der Jenenser Philosoph J. Ch. Corvin in einer Dissertation, dass durch die Wahl der besten Welt keineswegs die göttliche Freiheit vernichtet werde. Hierher gehört auch der schon mehrmals angeführte als Wolffianer anerkannt tüchtige Lyceumsrektor Baumeister mit seiner Historia doctrinae de mundo optimo 1741, der den Standpunkt des Optimismus [1]) kurz entwickelt: Certum ergo est praeter hunc mundum alios quoque forte innumerabiles fieri potuisse [2]) und von diesen habe Gott die beste erwählt.

§ 5. Reimarus

Wir haben uns nun noch in diesem Abschnitt hauptsächlich mit Reimarus und Mendelssohn zu beschäftigen. Mit diesen beiden betreten wir in formeller Hinsicht eine neue Welt. Das gravitätische Latein mit seinen scholastischen Ausdrücken ist aus ihren Arbeiten gänzlich verbannt, und an seine Stelle ist bei ihnen ein glattes, gewandtes Deutsch getreten, über das man sich nur wundern muss wegen des so plötzlichen Fortschrittes in der formellen Gewandtheit. Schon Schwab hat bei Reimarus diesen merkwürdigen Fortschritt bemerkt in seiner Preisschrift für die Berliner Akademie von 1796 „über den Fortschritt der Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland" pag. 24, wo er von Reimarus rühmt, dass er „dem Leser keine Langeweile mache". Es begann um die Wende des Jahrhunderts in formeller Hinsicht in Deutschland ein auch sonst bemerkter Wechsel in der wissenschaftlichen Litteratur, indem man sich die Franzosen zum Muster nahm. Hier haben wir in der Philosophie die ersten deutlichen Spuren davon.

Mit Reimarus verbindet man besonders in theologischen Kreisen gewöhnlich den Begriff des Religionsfeindes wegen seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Dass diese Ansicht falsch ist, hat ihm schon Lessing bezeugt: „Obschon mein Ungenannter freilich alle geoffenbarte Religion in den Winkel stellt, so ist er darum so wenig

[1]) Und damit auch seinen eigenen Standpunkt, da er ebenfalls Wolffianer ist.

[2]) pag. 9.



ein Mann ohne Religion, dass ich schlechterdings niemand weiss, bei dem ich von der bloss vernünftigen Religion so wahre, so vollkommene, so warme Begriffe gefunden hätte, als bei ihm“ [1]). Der Fehler des Reimarns ist kein persönlicher, sondern der ganzen Anfklärung gemeinsam. Sie hat keinen historischen Sinn, kein Verständnis für den Werdeprozess und für die Bedeutung religiöser Individualitäten. Alles wird nach dem Standpunkt damaliger „Vernünftigkeit“ beurteilt, und was dahinein nicht passt, dafür hat man entweder mitleidiges Achselzucken oder verurteilt es als absichtlichen Pfaffentrug. Eine derartige Auffassung, die in historisch Gewachsenem und Gewordenem Dummheit oder Betrug zu sehen vermag, ist zum Begreifen des Geschichtsganges von vornherein unfähig. Man vergass, wie die 3 Glaubensprinzipien der natürlichen Religion, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in das geistige Leben der Menschheit eingeführt worden sind, dass sie nicht vom Himmel gefallen sind, sondern Blut an ihrem Siege klebte. Von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hat auch die heidnische Philosophie geredet, aber weder Socrates noch Plato ist zum geistigen Erlöser der Menschheit geworden, weil man solche Begriffe nicht bloss mit Worten lehren, sondern leben muss. Das hat allein vollkommen Christus gethan und erst dadurch, dass er seinem Gott lebte und im Kampf mit einer ganzen Welt seine Freiheit bewahrte und den Sieg der unsterblichen Wahrheit am Kreuz errang, erst dadurch sind diese Begriffe Gott, Freiheit, Unsterblichkeit Mächte geworden, nicht bloss im Verstand, nicht bloss in den Hörsälen der Philosophie, sondern im Herzen der Menschheit. Alle Redner einer natürlichen Religion enden ohne Christus vis à vis de rien, weil solchen Reden die Kraft, das Leben, das Vorbild fehlt, um sie praktisch zu machen. Viel höher steht einem Reimarus z. B. Lessing gegenüber, welchen seine Gegnerschaft von gestern und heute gern mit Reimarus identifizieren und abthun möchte, Lessing, der in jeder Religion ihre Wahrheitsmomente aufsuchen wollte, statt sie zu verurteilen, wenn auch festzustellen ist, dass auch Lessing noch aufklärerische Elemente anhängen, wie wir noch sehen werden. Aber schon hier sei es hervorgehoben, wie hoch Lessing über der damals gang und gäben Aufklärung und auch seinem Reimarus stand, denn mit seinem Begriff der Erziehung und Entwicklung weist Lessing schon auf die moderne Richtung der Religionsforschung hin, welcher er neue Bahnen gewiesen hat.

Nach Reimarus ist die grösstmögliche Lust aller lebenden Wesen Weltzweck, worin Gott seine Vollkommenheit offenbart. Die Welt selbst

1) Ausg. v. Lachmann. Bd. X. pag. 217.

hat keinen allgemeineren Zweck, weil sie keine Seele, keine Empfindung hat. Der zureichende Grund und der Zweck der Welt fallen nach ihm vollkommen zusammen. Der Weltzweck liegt ausser ihr, im Nutzen der lebendigen Wesen. (cf. Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion IV, pag. 274 ff. u. pag. 333 [1]). Gott hat allen Dingen so viel Vollkommenheit und Gutes angedeihen lassen, als nach jedes Wesen in der Verknüpfung der Dinge möglich war. Um dies im Einzelnen nachzuweisen, will Reimarus sogar Gottes Absichten im Tierreich aufzeigen in der Schrift: Ueber die Triebe der Tiere etc. Hamburg 1762, deren Resultat ist, dass nicht der Mensch allein, sondern alles Lebendige Endzweck der Schöpfung ist.

Für unseren Gegenstand kommen hauptsächlich die Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in Betracht, und darin namentlich die 9. Abhandlung. Aus den vorhergehenden greifen wir nur heraus, was zu unserem Gegenstand in Beziehung steht. In Abhandl. IV, § 14 [2]) erklärt Reimarus, das Böse sei kein Vorwurf gegen die göttliche Vorsehung, denn es besteht nicht durch göttliche Absicht, sondern hat teils in dem eingeschränkten Wesen der verknüpften Dinge den unvermeidlichen Grund der Möglichkeit, teils reicht es in seiner wirklichen Zulassung neue Beweise der Güte und Weisheit des Schöpfers dar. Nach Abhandl. VII, § 9 [3]), soll das malum physicum den Menschen zum Gebrauche der Vernunft, Erkenntnis und zum Fleiss antreiben, und daraus resultiert nach § 16, pag. 647 ff. die Möglichkeit des sittlichen und kulturellen Fortschrittes der Menschheit. Nach pag. 649 (Anm. 6) ist die Tugend der menschlichen Natur gemässer als das Laster. In Abhandlung IX, § 1 [4]) beginnt die systematische Behandlung unseres Gegenstandes. Gott muss wie ein Künstler auf die Schranken des Materials oder wie ein Regent auf die historische, geographische und kulturelle Lage des Volkes Rücksicht nehmen. In § 2 [5]) entwickelt nun Reimarus auf Grund von Leibniz das malum metaphysicum. Die endlichen Dinge müssen beschränkt, abhängig, zufällig, unselbständig und vergänglich sein, sonst könnten sie überhaupt nicht geschaffen sein. Daraus entspringt das physische und moralische

[1]) 5. Aufl., Tübingen 1762.

[2]) Pag. 326 ff.

[3]) Pag. 619 ff.

[4]) Pag. 700.

[5]) Pag. 703.

Uebel, welches letztere aus der Beschränktheit des Intellekts abgeleitet wird. § 3: „Fordern, dass Gott das zufällige Böse hindere, hiesse verlangen, Gott soll auch das gewisse Gute nicht thun, das durch Zulassung des Bösen erreicht wird". Das Gute überwiegt weit das Böse, und das Böse selbst wird zum Guten gelenkt [1]). Aehnlich wendet Gott auch das Unglück der Frommen zum Guten [2]). In § 5 lehrt Reimarus die Notwendigkeit des Uebels für die Ausbildung des menschlichen Charakters. Ohne Not würde der Mensch bloss tierischen Bedürfnissen fröhnen. Aehnlich zeigt Reimarus in § 19, durch die Not werde der Verstand geschärft, der Wille gereinigt, das Gemüt zufrieden, die menschliche Gesellschaft gewinne im Unglück gestählte Bürger etc.

Es sei gestattet, bei diesem Punkte Halt zu machen, denn die vorhergehenden Punkte erscheinen durch die frühere Kritik so genügend erledigt, dass eine Wiederholung überflüssig ist.

Hier aber offenbart sich ein wichtiger Fortschritt. Reimarus betritt das praktische Gebiet, den einzigen Ausweg, wie wir bei Kant sehen werden. Zwar finden sich Andeutungen zu diesem praktischen Ausweg auch schon bei Leibniz. Aber Reimarus begeht noch den Fehler, dass er seine Lösung für metaphysisch und theoretisch nachgewiesen hält, während in Wahrheit ein theoretischer Nachweis überhaupt unmöglich und auch unnötig ist, denn dieser Gedanke ist religiös, praktisch und, so gefasst, höchst wertvoll. Allerdings ist er bloss für moralische, religiöse Menschen giltig, aber von einem religionslosen Menschen Anerkennung dafür zu fordern, wäre Torheit. Kant hat ihm den ungemein treffenden Ausdruck „Postulat" aufgeprägt, denn dass die Uebel zur Schulung des menschlichen Charakters dienen müssen, lässt sich theoretisch durchaus nicht beweisen. Dagegen die praktische Erfahrung führt uns immer wieder auf jenes Postulat. Seinen richtigen Gedanken hat also Reimarus nur schwächen können durch die Verquickung mit der metaphysischen Ableitung, weil er leicht bei der Verurteilung der dogmatischen Metaphysik hätte fallen können.

In der Einzelerörterung auf pg. 740 tröstet sich Reimarus, dass nur selten ein Mensch von einem wilden Tier gefressen wird, weil sie selten Hunger bekommen. Aber wie, wenn Reimarus selbst einem Löwen in den Weg gekommen wäre, der zufällig (obwohl selten) Hunger gehabt? Da wäre ihm sein eigener Trost doch wohl sehr schwach erschie-

[1]) § 4, pag. 709.
[2]) § 14, pag. 763.

nen. Auch das ist ein sonderbarer Trost, dass [1]) die Raupen dazu helfen sollen, die Baumfrüchte zu vergrössern, indem sie die überflüssigen Blüten abfressen, denn die Raupen haben nicht die Abhandlungen unseres guten Reimarus studiert, weshalb sie sich oft nicht mit den überflüssigen Blüten begnügen. Diese Erörterungen werden von Reimarus noch weit ausgesponnen, ohne Neues zu bringen. Ueberhaupt möchte ich die Bedeutung seiner Schrift mehr in ihrer formellen Erscheinung suchen, als in ihrem materiellen Inhalt. Sie hat einen wenig systematischen Charakter und bewegt sich in behaglicher Breite.

Wie sehr sich die (von Buhle VII, p. 109) bei den älteren Wolffianern beobachtete und beklagte „sklavische" Anhänglichkeit an die verba magistri zu verlieren beginnt, zeigt ein seinerzeit hochgefeierter Schüler Baumgartens, G. Fr. Meier († 1777), der in seiner Abhandlung „über den Zustand der Seele nach dem Tod" zu dem Resultate kommt: Die Unsterblichkeit sei theoretisch unbeweisbar, obwohl moralisch gewiss. (Dies erinnert schon an Kant). Als möglich muss angenommen werden, dass Gott unsere Seele vernichtet, denn niemand kann wissen, was zur besten Welt notwendig gehört und was nicht. Es kann theoretisch weder die Unsterblichkeit bewiesen werden, noch das Gegenteil. Meier anticipiert also schon einzelnes, was Kant zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat, und es ist wichtig zu konstatieren, dass innerhalb der Wolff'schen Schule selbst Zweifel an der bisher für unfehlbar gehaltenen ontologischen Apriorität erwachen. Die Fundamente der Schule beginnen sich zu lockern, man fühlt das Nahen eines neuen Anfangs. **Meier.**

§ 6. Mendelssohn.

Wir kommen zum letzten genuinen Wolffianer, mit dem die Wolffische Philosophie definitiv zu Grabe ging, ja der sie selbst überlebt hat, zu Mos. Mendelssohn. Eine Ahnung davon, einer toten Vergangenheit anzugehören und mit seiner Schrift einen Anachronismus zu begehen, klingt durch die Vorrede seiner „Morgenstunden", worin er selbst erklärt, seit 1775 kein philosophisches Buch mehr gelesen zu haben, und noch mehr aus pag. 9, wo er klagt, dass mit der Wolff'schen Schule das Ansehen aller spekulativen Metaphysik gesunken sei und man sich der Empirie zugewandt habe. Nur identifiziert Mendelssohn alle spekulative Metaphysik mit der Wolff'schen und wusste nicht, dass schon eine neue, die Kant'sche, an ihre Stelle getreten war, welche sobald nicht von der Bildfläche verschwinden sollte. Wenn auch die „Morgenstunden"

[1]) pag. 741.

im Jahre 1785, d. h. Jahre nach der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft erschienen sind, so gehören sie doch durchaus zur vorkant'schen Gedankenwelt.

Mendelssohn war mit dem Lessing'schen Entwicklungsbegriff nicht einverstanden, denn er konnte nicht begreifen, wie Gott den früheren Menschen nicht den Genuss der höheren Vollkommenheit der Nachkommen habe zu teil werden lassen; deshalb erklärt er sich [1]) gegen die Erziehung des Menschengeschlechtes: „Alle Menschen gehen ihres Weges zur Glückseligkeit, zu welcher sie beschieden sind. Aber dass auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein, wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so notwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt". Hieher gehört auch a. a. O. pag. 319: „Der Mensch geht weiter, aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder, behält aber im Ganzen betrachtet in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Mass von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Elend und Glückseligkeit". Mendelssohn hat hier ganz richtig gesehen, wenn er die Idee einer Erziehung des Menscheugeschlechts nicht für ausgemacht hielt, denn, was Lessing dort fand, war kein festes Resultat, sondern ein geistvolles Aperçu, ein Wegzeiger für unermessliche neue Forschungs-Bahnen und -Aufgaben, welche die Menscheit vielleicht niemals wird vollenden können. Sofern bei Lessing also der exakte induktive Nachweis seiner Theorie fehlt, ist er zu den dogmatischen Philosophen zu stellen, aber mit der Kautel, dass sein Prinzip dem praktischen Postulat Kant's eine willkommene empirische Stütze zu geben berufen sein kann, indem sie die Möglichkeit der Sittlichkeit auf allen Stufen nachweist. Hier also verdanken wir Mendelssohn einen wichtigen Fingerzeig für den Dogmatismus Lessings.

Wie vorsichtig der Wolffianismus geworden ist, mit seinem Apriorismus, geht aus folgenden Sätzen Mendelssohn's hervor: In Gott besteht das absolut Gute und das relativ Gute, aber nur das absolut Gute kommt Gott selbst zu. Das relativ Gute wird Wirklichkeit: „aber nicht in ihm, denn in ihm kann nur das absolut Beste vorhanden sein, sondern abgesondert von seiner Substanz". Gott habe also ein ausserweltliches und die Welt ein aussergöttliches Wesen. Auf den Einwurf:

[1]) Mendelssohn's Werke, Bd. III, pag. 318.

was thut aber Gott zu seinen Gedanken, zu seinen Vorstellungen des Besten hinzu, dass sie ausser ihm wirklich werden? antwortet Mendelssohn: „Wer dies so eigentlich versteht und sagen kann, der versteht es auch zu thun, und dieses werdet ihr von einem schwachen Hypothesenkrämer nicht fordern“ [1]).

Für die individuelle Existenz hat Mendelssohn eine besonders hohe Schätzung, wenn er z. B. in den „Briefen über die Empfindungen“ das elendeste Leben dem Nichtsein vorziehen will. Darum versucht Mendelssohn einen neuen Unsterblichkeitsbeweis: Die Seele ist einfach. Nichts einfaches entsteht oder vergeht successiv, sondern auf einmal. Alle Wirkungen aber müssen successiv erfolgen. Deshalb ist der Uebergang der Seele vom Sein ins Nichtsein unmöglich. Aber Mendelssohn hat nicht bewiesen, dass die Intensität einer einfachen Substanz nicht zu- und abnehmen und deshalb auch verschwinden kann. — In den „Morgenstunden“ von 1785, dem Schwanengesang Mendelssohn's, sucht derselbe die Leibniz'-Wolff'schen Gedanken zu unserem Gegenstand zu repristinieren [2]). Gott hat das Beste gewählt, freiwillig, aus Einsicht und vernünftigen Gründen. Den Vorwurf des Determinismus in Gott lehnt Mendelssohn als unbegründet ab [3]), obwohl er in Gott eine Art von moralischem Zwang annimmt [4]). Daraus folgt [5]): „Alles, was ist, ist das beste“: (cf. Hegel: „ist vernünftig“). In Gott ist nach Mendelssohn das absolut Beste vom hypothetisch Besten zu unterscheiden; bloss im hypothetisch Besten sind die notwendigen Einschränkungen enthalten, welche eine Verbindung der endlichen Wesen ermöglichen, die von allen möglichen die beste ist.

Bevor wir diesen Abschnitt schliessen, haben wir noch festzustellen, dass die hier gegebene Entwickelung keine absolut vollständige ist, weil wir den Zweig der ausländischen Leibniziauer ausser Betracht gelassen haben. Im Interesse der Genauigkeit sei aber ausdrücklich bemerkt, dass auch Frankreich z. B. in Robinet's Schrift de la nature 1761 an unserem Gegenstand mitgearbeitet hat, im Sinne von Leibniz [6]).

Nach Mendelssohn sind Fortschritte in der Gedankenentwicklung nicht nachzuweisen gewesen, obwohl Versuche einer Théodicée auch

[1]) Mendelssohn, II, 359.
[2]) Pag. 191 ff. in der 2. Aufl.
[3]) Pag. 198.
[4]) Pag. 199.
[5]) Pag. 205.
[6]) cf. Buhle: VIII, pag. 166 ff.

später nicht fehlten, aber ohne besonderen wissenschaftlichen Wert [1]). Die Akademiker haben die Théodicée schon früh im Stich gelassen und neue Bahnen gesucht. Diesen Umschwung datiert Schwab (in seiner Preisschrift f. d. Berl. Acad. über die Fortschritte der Logik und Metaphysik v. 1796, pag. 21), schon seit 1740, wo die Geister sich mehr der schönen Literatur zuwandten und sich um Aestetisches stritten. Auch damit dürfte Schwab Recht haben (pag. 35 f.): „Im Zeitraum 1740—60 ist keine einzige schwere und interessante Materie aus der Metaphysik in helleres Licht gesetzt worden". Dies trifft wenigstens für unseren Gegenstand zu, wenn man auch Grund haben dürfte, Schwabs Lobeshymne auf den Wolffianismus um ein Bedeutendes herabzustimmen [2]).

D. Die Gegner.

Literatur: Ausser den früher genannten (cf. oben, pag. 29 f.) ist hier zu erwähnen:

15. Marquardt: Kant und Crusius, ein Beitrag zum Beständnis der Crusianischen Phil. J.-D. Kiel, 1885.

§ 1. Allgemeines. Die Gegner erkannten an dem Leibniz-Wolff'schen System nur die Falschheit der Resultate und kämpften dagegen an. Aber das gab ihren Ausstellungen ein geringes Gewicht, dass sie bloss gegen die Ergebnisse sich wandten, dagegen die Prinzipien als richtig stehen liessen. Kein einziger bemerkte den Zirkel, den wir bei Wolff nachgewiesen haben, bis auf Kant.

Bis zum Jahre 1741 haben wir für die Geschichte des Streits um die Lehre vom Uebel an der schon mehrmals zitierten Schrift von Baumeister einen zuverlässigen Führer, dessen thatsächliche Angaben ich an den meisten Punkten nachzuprüfen in der Lage war und richtig gefunden habe (mit Ausnahme seiner Urteile über die Gegner). Es war jedenfalls ein guter Gedanke Baumeisters, einmal eine aktenmässige Geschichte der Streitfrage zu geben, welche gewiss vielen, die darein

[1]) Wir werden weiter unten bei den Gegnern solchen Fortbildungs-Versuchen in der Théodicée begegnen.

[2]) Aehnliches cf. bei Mendelssohn, Morgenstunden, Vorrede, pag. 9. u. Buhle VII, pag. 109.

redeten, ausser Acht gekommen war, aber seine Befürchtung [1]) war wohl berechtigt, mit seiner Schrift vergebens zum Frieden geredet zu haben. Einen ähnlichen Zweck verfolgte 1740 eine anonyme Jenenser Dissertation: lis de mundo optimo ita decisa, ut utrique parti litigantium satisfiat. Es musste noch viel Tinte verschrieben werden, ehe die Sache spruchreif war. Das ist Menschenloos, durch viel Irrsale den Weg zu suchen zum Licht.

Unter den Gegnern des Leibnizianismus haben wir oben schon genannt den Tübinger Kanzler Pfaff. Hier ist noch zu erwähnen sein Schediasma orthodoxum de morte naturali [2]), worin er sich im Interesse der kirchlichen Orthodoxie, die den Tod als Strafübel fasst, gegen die Lehre des Leibniz von der Unvergänglichkeit wendet, weil sie für den Tod keinen Raum mehr lässt. Pfaff schreibt: Hæc omnia utique veritatis nullam similitudinem secum vehunt. Et fabulam profecto mundo, qui decipi amat, obtrudere hæc conatus est ingeniosissimus Leibnitius. § 2. **Pfaff.**

Bedeutender als dieser ist der Theolog J. F. Buddeus († 1729) gewesen, welcher in der Théodicée zahlreiche Fehler entdeckt haben wollte [3]). Besonders die Lehre vom Ursprung des Uebels war ihm anstössig. Die Welt sei zwar gut geschaffen, aber nicht geblieben, sondern durch Sündenfall verderbt [4]). Budde tadelt an Leibniz, er setze den Ursprung des Bösen in die ewige Wahrheit selbst, unabhängig vom göttlichen Willen, und wenn das geringste Uebel nicht einträte, wäre nach Leibniz die Welt nicht die beste. Buddeus selbst vertrat einen philosophischen Eklekticismus und empfahl das Studium der Geschichte der Philosophie im Gegensatz zum Kastengeist der Wolffianer; jedoch fehlte dem Eklekticismus Budde's ein festes Prinzip und so verfiel er dem Subjektivismus. § 3. **Buddeus.**

Am originalsten ist er in seiner praktischen Philosophie (Elementa phil. practicae, Teil III seiner Institut. phil. eclecticae), in der er als Ziel des menschlichen Thuns und Lassens wieder die menschliche Glückseligkeit statuiert. Im Gegensatz zum gleichzeitigen Wolffianismus weiss Budde auch zu reden von Krankheit und Verderbnis des Menschengemüts und erklärt, die rationale Ethik wisse nichts von den Ursachen jener Gebrechen. Deshalb sei in der Moraltheologie eine theologische

---

[1]) pag. 70.

[2]) Tübingen, 1722, pag. 21 f.

[3]) cf. Baumeister, pag. 32, f.

[4]) Eberstein: I, pag 58.

Ergänzung nöthig für die Moralphilosophie. Gewiss hat hier Budde tiefer gesehen, als der gleichzeitige Rationalismus, der von nichts als den menschlichen Vollkommenheiten zu reden wusste, mit mehr oder minder einförmiger Langweiligkeit, und damit vertrat er eine Seite, die damals noch nicht in die „vernünftigen Gedanken" der Philosophie rezipiert war, deren Wert aber später Kant in tiefsinniger Weise erkannte, indem er zugleich den ethischen Eudaemonismus korrigierte. Von der Willensfreiheit lehrte Budde ähnlich wie Leibniz. Von Freiheit nach gemeinem Sprachgebrauch will er nichts wissen, sondern der Wille werde von den Vorstellungen des Guten und Bösen determiniert, entweder zu begehren oder zu verabscheuen. Die wirkliche Freiheit des Menschen besteht darin, dass der Mensch den ihn nach einer Seite determinierenden Vorstellungen andere entgegensetzt, die ihn zum Gegenteil hindrängen. Z. B. der Gedanke an Lohn und Strafe kann ihn von einem Verbrechen, das er vorhat, ablenken, welches er notwendig begehen müsste, wenn ihn die Erinnerung an die Vergeltung nicht davon zurückhielte.

Hier nun fügt Budde ein neues Moment in das philosophische Raisonnement, den Wert der Gesetze, welcher darin besteht, dass sie im Menschen den Vorstellungen des Guten zum Siege verhelfen. Ohne das Licht des göttlichen Gesetzes ist also der Mensch sehr wenig frei zum Guten. Seine verderbte Natur und böse Gewöhnung treiben den sich selbst überlassenen Menschen in Sklaverei seiner Begierden. Die Vorstellung des wahren höchsten Gutes allein vermag den Menschen vom Dienste der Eitelkeiten zu befreien. Der göttliche Konkursus involviert so wenig eine Einschränkung der menschlichen Freiheit, dass er sie vielmehr bedingt. Nicht durch den göttlichen Konkursus, sondern durch seine verderbte Natur wird im Menschen die Freiheit vernichtet" [1]). Aus der Krankheit des menschlichen Verstandes und Willens entwickeln sich die menschliche Thorheit und das Laster. Aus der Gesundheit des Verstandes und Willens entwickelt sich die Glückseligkeit. Aus der Erbsünde ist die Krankheit entsprungen. Die Philosophie ist zur Auffindung dieses bösen Prinzips unfähig. (Aehnlich das Radikal-Böse bei Kant).

Quelle der Krankheiten des Willens und der daraus entspringenden Laster ist die falsche Selbstliebe. Selbstliebe an sich ist berechtigt und von Gott aller Kreatur eingepflanzt. Aber der Mensch verkehrt

[1]) cf. Buddeus Elementa philosophiae practicae, p. I, c. II, sect. I.

die Ordnung der Gegenstände seiner Liebe, denn seine vornehmste Liebe soll auf Gott gerichtet sein. Durch Kreaturliebe aber wird diese Ordnung umgestossen. Die vernunftlose Begierde nach Scheingütern ist in Wirklichkeit nicht mehr Selbstliebe, sondern Selbsthass. Ohne Religion und Moral ist die Selbstliebe in jedem Menschen so verkehrt. Mit Recht wirft Budde der damaligen praktischen Philosophie Oberflächlichkeit vor, weil sie das Böse und seinen Ursprung und den Wert der Verbindung des Menschen mit Gott nicht beachte [1]. Wir bemerken noch, dass Budde aus diesen Prinzipien massvolle praktische Forderungen ableitet für das Detail des Lebens; jedoch würde es uns zuweit abführen, wollten wir ihm hierin nachgehen.

In dem Streit, der uns hier beschäftigt, ist Budde zweimal öffentlich hervorgetreten, das erstemal indirekt durch Vertretung der Dissertation eines seiner Schüler, das andere Mal direkt, aber wider seinen Willen. Das erste Mal handelt es sich um die von Knorr, dem Schüler Budde's, verfasste Dissertation: doctrinae orthodoxae de origine mali contra recentiorum quorundam hypotheses modesta assertio 1712 [2]. Mit den Aufstellungen dieser Dissertation einverstanden, übersandte sie Budde an Leibniz persönlich, und Leibniz beantwortete dieselbe gegen Budde höflich aber bestimmt, indem er ihr Oberflächlichkeit vorwarf, welche die eigentlichen Schwierigkeiten übersehe und schon Widerlegtes einfach wieder behaupte [3]. Das zweite Mal trat Budde selbst auf, indem er sich nach Wolff's Vertreibung von Halle 1723 durch Lange zu einem Gutachten über die Wolffische Philosophie verlocken liess, welches er übrigens geheim zu halten bat. Aber Lange liess sich die Gelegenheit nicht entgehen, sein Verhalten gegen Wolff, welches nicht ganz einwandfrei gewesen ist, mit dem Namen eines Unparteiischen zu decken, und veröffentlichte das Gutachten. So war Buddeus wider Willen in eine Sache hineingezogen, bei der er sich nicht mit Ruhm bedeckt hat, denn Wolff ging mit ihm scharf ins Gericht. Budde's Ausstellungen an Wolff waren hart aber nicht unberechtigt. Er warf Wolff vor, er bahne dem Atheismus den Weg, leugne die Vorsehung,

[1] cf. Elem. phil. pract. I. c. III. f.

[2] Es sei ausdrücklich bemerkt, dass Baumeister pag. 33 als möglich erklärt, dass Budde selbst der Verfasser dieser Dissertation war. Jedoch seien nonnulla eiusmodi darin, dass sie kaum von Buddeus ausgegangen zu sein schien. Facile ergo ut credam adducor ad Knorrium rectius quam ad Buddeum auctorem hanc scriptionem referri debere.

[3] Ludovici historia phil. Leibn. Pars II, pag. 482.

und seine Lehre vom Bösen bestehe nicht einmal mit dem Heidentum, also überhaupt mit keiner Religion zusammen [1]).

§ 4. Maichel, Weissman, Rüdiger, Walch, Crousaz, Darjes und Andere.

Zu Budde gehört als Gegner des Leibnizianismus der Tübinger Philosoph Daniel Maichel mit seiner Dissertation: Examen succinctum dissertationis a J. A. Turretino scriptae contra C. M. Pfaffium, ubi quaestio discutitur, an contradictoria credi possint in materia gravissima de reali et substantiali praesentia Christi in sacra coena, Tübingen 1718. Turretin war ein Genfer Theolog, welcher sich mit hohem Lob über die Theodizee ausgesprochen hatte. Maichel fasst das Leibniz'sche System an einer seiner verwundbarsten Stellen, indem er als Konsequenz desselben den Satz hinstellt: Durch Adams Sünde sei die Welt besser geworden, als sie ohne dieselbe gewesen wäre. (Uebrigens hat auch Augustin ausgerufen: Felix culpa Adami!) Ihm antwortete Bilfinger, in de orig. et permiss. mali 1724, pag. 23 f., es sei Unrecht aus dem Weltzusammenhang ein einzelnes Moment herauszunehmen; wenn man über die Welt in Leibniz's Sinne reden wolle, müsse das Ganze betrachtet werden. Baumeister will [2]) Bilfinger gegen Maichel Recht geben. Uns scheint im Gegenteil Maichel einen der vielen wunden Punkte des Leibniz'schen Systems mit Recht aufgezeigt zu haben.

Ein neuer Gegner entstand dem Wolffianismus wieder in einem Tübinger, dem Theologen Christ. Eberhardt Weissmann mit seinem Aufsatz 1722 de providentia Dei contra malum, in welchem er scharfsinnig zu zeigen versucht, dass mit dem Weltoptimismus die göttliche Freiheit vernichtet werde. (Baumeister pag. 46 [3]). Auf Schritt und Tritt finden wir Theologen als Gegner des neuen Systems. Sie fühlen nicht mit Unrecht die Konsequenzen des Systems, welche mit einer religiösen Weltauffassung in direktem Widerspruch stehen. Der nächste Gegner ist wieder ein Theolog Zimmermann (zuerst in Jena, dann

[1]) Hier kann auch noch Lange's eigene disquisitio modesta erwähnt werden, welche die Leibniz-Wolff'sche Behauptung bekämpft, die Welt sei trotz des Bösen die bestmögliche, und sie wäre ohne das Böse minder gut, denn damit würde das Böse wahrhaft notwendig und schliesslich sogar jede einzelne Sünde.

[2]) Pag. 42.

[3]) Auch in seinen Schediasmatibus academicis v. 1725. pag. 241 und 402. wendet sich Weissmann gegen Leibniz. Er sieht die Unterscheidung zwischen moralischer und methaphysischer Notwendigkeit in Gott und die Vereinigung von Freiheit und durchgängiger Bestimmung für ungenügend an, weil dadurch die Willensfreiheit aufgehoben würde und der Determinismus an ihre Stelle träte.

in Halle) mit seiner Dissertation 1725, de existentis mundi imperfectione, bei der Baumeister pap. 53 trotz der „multitudo argumentorum" die „gravitas ac pondus" bezweifelt.

Höchst bedeutend an Einfluss wurde, weniger durch seine eigenen Schriften als durch mehrere seiner Schüler, der Leibziger Philosoph Andreas Ridiger, Wolff's Zeitgenosse, † 1731. In seinem Hauptwerk: de sensu veri et falsi 1709 [1]) kommt er bei der Erörterung der praktischen Philosophie im Vorübergehen auf unseren Gegenstand zu sprechen. Als Grundsatz bei allem Uebel sei festzuhalten, dass die göttliche Weisheit fast kein Uebel zulasse, welches nicht selbst zugleich sein Gegenmittel in sich enthält. In seiner Philosophia synthetica wendet er sich besonders gegen Wolff, indem er einen philosophischen Eklekticismus ohne inneren Zusammenhang vertritt. Wolff hat die Schrift gar nicht beachtet. 1721 erschien von Ridiger eine „Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüts oder zur εὐθυμία," in welcher er das höchste Gut sah. Das Gute und Böse ist immer vermischt, Klugheit, Gerechtigkeit, weiser Gebrauch der Furcht und Hoffnung, richtige Vergleichung der Güter und Uebel und Genügsamkeit führen zur Zufriedenheit. Grundlage für die Philosophie ist allein die Erfahrung, und der Zweck der Philosophie ist allein der praktische Nutzen. In seiner „Anweisung" [2]) redet Ridiger auch von der Unsterblichkeit: die Seele ist durch einen von Gott gegebenen Trieb versichert, dass Unsterblichkeit sei. Im Erdenleben ist Lust und Unlust gemischt und niemals rein. Aber es liegt im Menschen ein unverlierbarer Naturtrieb zur Glückseligkeit, welche daher nur in der Ewigkeit erlangt werden kann.

Einer von Ridiger's Schülern ist Joh. Georg Walch, der Theolog, welchen Buhle [3]) weniger einen Selbstdenker als einen vielbelesenen Gelehrten nennt. Von Leibniz und Wolff will er nichts wissen. Vornehmlich Ridiger ist sein Mann. In seinem Lexikon philosophicum 1726 sucht er die Schwierigkeiten des Leibniz'schen Optimismus darzuthun z. B. in den Artikeln „Böse" und „Welt". Die Verbindung Satans mit dem Menschen hielt Walch für Wirklichkeit, aber für ein unergründbares Geheimnis. Vom Uebel lehrt Walch, dass Gott die Welt als beste zu schaffen beschloss und sie auch wirklich schuf. In seiner Weisheit sah Gott das Böse voraus und liess es zu. Das Böse gehört

[1]) Liber II. c. 9. h. u. c.

[2]) Pag. 57 ff.

[3]) Band VII, pag. 211 ff.

aber nicht zur Vollkommenheit der Welt, sondern die Natur der menschlichen Freiheit bringt eben das Böse mit sich. Man bemerkt bei ihm eine prinziplose Mischung eigener Gedanken mit Entlehnungen aus der Théodicée von Leibniz (Eberstein I. 210).

Aus dem Jahr 1733 ist zu erwähnen eine Jenenser Disputation zwischen Reusch und Jacobi als Respondent, „quo sensu hic mundus dici possit optimus". Die Disputation wurde für unentschieden erklärt [1]). 1736 erschien eine scharfe Streitschrift des Hamburger Pastors J. G. Palm wider die Wolffianer: „Abhandlung von der Unschuld Gottes bei der Zulassung des Bösen und dem Fall unserer ersten Eltern". Dieselbe wirbelte seiner Zeit viel Staub auf, denn sie wollte veranlasst sein durch einen vielleicht fingierten [2]) anonymen Brief eines Atheisten an Palm, worin der Atheist sich mit Wolff verteidigte. Durch diese Schrift Palm's fühlte sich der Berliner Pastor J. G. Reinbeck persönlich angegriffen, weshalb derselbe 1737 antwortete: „Beantwortung der Einwürfe, welche ihm in einer unlängst herausgekommenen Schrift: Abhandlung von der Unschuld Gottes etc. sind gemacht worden, worin zugleich diese wichtige Lehre, nebst der Frage, ob diese Welt die beste sei, in ihr gehöriges Licht gesetzet wird". Auch der Theolog Löscher erklärte sich 1736 als einen Gegner des Optimismus in dem Aufsatz „Quo ruitis? Fünftes pensum oder Vorstellung des Schadens, so aus der Lehre von der philosophischen besten Welt entsteht". Er fürchtet, durch den Optimismus würden wichtige Lehren und Wahrheiten, z. B. vom ewigen Leben, verfälscht (cf. Baumeister pag. 64). Unter den Auspicien des Wittenberger Theologen Zeibich bekämpfte 1737 J. E. Hahn in seiner „Dissertatio de bonitate mundi biblica" den Optimismus auf Grund der Bibel: Die Welt sei von Gott gut geschaffen, aber durch den Sündenfall verderbt. 1738 suchte der Wittenberger Theolog J. G. Abicht den Leibnizianismus zu widerlegen durch seine Praelectiones de creatione mundi in quibus quaedam Leibnitii et aliorum opiniones examinantur, indem er den Optimismus als im Widerspruch mit der göttlichen Freiheit stehend erklärte. Als scharfsinnig war auch seinerzeit anerkannt Eusebii Ulmigenae Sendschreiben vom Wolffischen Fato, Bremen 1737. Es wendet sich gegen die Wolff'sche Ausflucht, moralische Notwendigkeit sei nicht wahre Notwendigkeit.

Unter den Gegnern ist auch ein Ausländer zu nennen: Der Carte-

---

[1]) Baumeister, pag. 57.

[2]) cf. Baumeister, pag. 60.

sianer Crousaz, der in Deutschland Aufsehen machte mit seiner Schrift de l'esprit humain, Basel 1741, worin er sich besonders gegen die prästabilierte Harmonie erklärte, indem er derselben vorwirft, sie führe zum Fatalismus, und Gott werde dadurch zum Urheber des Bösen gemacht. Aus dem Missverhältnis zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit beweist Crousaz die Unsterblichkeit. Viele Menschen werden wohl für ihre Sünden gestraft, aber nicht alle. Ohne Unsterblichkeit hätte die Menschenschöpfung keinen Zweck und wäre voller Widersprüche.

1743—44 erschienen von J. G. Darjes Elementa metaphysices, worin er sich gegen den Optimismus erklärte, weil der Missbrauch der Freiheit die beste Welt aufhebe. Gott hat die Welt und die einzelnen Wesen in ihrer Art vollkommen erschaffen, aber durch die Fähigkeit ihre Freiheit zu missbrauchen wurden sie unvollkommen. Besonders gegen Wolff's Lehre vom zureichenden Grunde wendet sich Daries, weil dieselbe zum Fatalismus führe. Und mit der Freiheit würde die Moralität aufgehoben. Darum erklärt sich Daries für eine unbeschränkte Willensfreit. Die Unsterblichkeit beweist er aus der Fähigkeit unseres Geistes, unabhängig vom Körper zu denken. Ueber die 3 Uebel lehrt Daries im Wesentlichen leibnizisch. Das metaphysische Uebel liegt nicht in Gottes Willen, sondern in der Natur ihrer Endlichkeit begründet. Jedoch ist es Gottes Wille, dass Dinge, in denen das metaphysische Uebel notwendig ist, existieren. Das moralische und physische Uebel ist zufällig. Das moralische Uebel ist möglich durch die Natur des endlichen Geistes. Gott will keine Sünde. Er erlaubt sie auch nicht, sondern lässt sie nur geschehen, weil er sie nicht hindern kann: non permittit, sed admittit. Denn entweder hätten gar keine endlichen Wesen existieren dürfen oder sie hätten ohne Freiheit existieren müssen oder sie hätten vollkommen unfehlbare Freiheit haben müssen, was alles unmöglich war. Nur durch Strafen kann und will Gott das moralische Uebel hindern, bessernd und abschreckend. Auch die ewigen Strafen sind mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar, indem sie den Menschen als Warnung dienen. Das physische Uebel, sofern es nicht Folge des moralischen ist, ist einesteils notwendige Folge des metaphysischen, anderenteils dient es zur Vervollkommung. Die sündigen Menschen sind von Gott unabhängig, soweit ihre Handlungen böse sind („formale"), aber zum Materiellen der Handlungen wirkt Gott mit. Die zukünftigen bösen Handlungen weiss Gott vorher, obwohl wir die Möglichkeit dieses Vorherwissens nicht einsehen.

§ 5. **Crusius.** Der bedeutendste aller Gegner war C. A. Crusius, ein Schüler Ridigers, weniger wegen seiner eigenen positiven Leistungen, als wegen seiner scharfsinnigen Kritik Wolff's und wegen des merkwürdigen Beifalls, den seine Arbeiten fanden, besonders in Sachsen und hier besonders wieder bei den Theologen, da Crusius selbst Theolog war. Dieser Beifall dürfte sich grösstenteils erklären aus seinem Streben, Theologie und Philosophie in Einklang zu bringen und aus der verbreiteten Antipathie gegen den Determinismus. Zudem ist Crusius dadurch wichtig geworden, dass Kant durch ihn zu einer erneuten Prüfung des Wolff'schen Systems angeregt wurde [1]) und noch in der Kritik der praktischen Vernunft dankbar die Vorarbeit unseres Crusius bei der Begründung objektiver Moralprinzipien anerkennt. Dagegen in den Prolegomenen [2]) wendet sich Kant scharf gegen Crusius. „Crusius gehört zu den mehr praktischen, wissenschaftlich nur halbfertigen Naturen". (cf. Allg. Dtsch. Biogr. IV., pg. 630 f.). Daraus erklären sich die Unebenheiten und Widersprüche des crusianischen Denkens. Z. B. wendet er sich schroff gegen allen Determinismus im Menschen [3]). Crusius will nicht dulden, dass alle unsere Tugenden aus unserem guten Naturell abgeleitet werden, weil es kein gutes Naturell gebe, doch lehrt er selbst, dass ein Tugendhafter so vollkommen zu werden vermöge, dass er die „Freiheit" zum Bösen „nicht mehr habe" [4]). Sein Standpunkt ist der kirchliche Supranaturalismus, welcher von der Schulphilosophie vernichtet zu werden drohte. Deshalb sucht er vor allem den Satz des zureichenden Grundes einzuschränken und seine Ausdehnung auf Gott zu bekämpfen. In der Vorrede zur „Anweisung vernünftig zu leben" [5]) erklärt er: „Die moralische Gewissheit ist nicht unsicherer als die geometrische, obgleich jedwede auf besondere Art erkannt wird". (Wir

[1]) cf. Kant's Habilitationsschrift von 1755: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

[2]) Ausgabe von Erdmann, pag. 112, Anm.

[3]) (cf. seine Dissertation: de appetitibus insitis voluntatis humanae § 68 f.) Nur die Tiere verhalten sich ihren Begierden gegenüber rein passiv; dagegen der menschliche Wille determiniert sich selbst. Also nicht unsere Vorstellungen und Begierden allein determinieren uns, sondern der Wille gibt unserem Handeln Ziel und Richtung. Allerdings begehrt der Wille nicht alles Mögliche ohne Unterschied, sondern der Mensch ist sich bei allem freien Handeln eines Endzwecks bewusst.

[4]) cf. Anweisung vernünftig zu leben. pag. 26. 48 ff., 58.

[5]) 2. Aufl. 1751.

sind hier schon auf dem Weg zu Kant). Ebenso in seiner Unsterblichkeitslehre „Anwsg." [1]), wo er an Stelle des nach ihm unhaltbaren Wolff'schen folgenden Unsterblichkeitsbeweis setzt: Die Menschen sind die höchsten Endzwecke Gottes. Es wäre daher unbegreiflich, wenn Gott einem anderen geringeren Endzweck zu liebe den höchsten aufopfern wollte. Zudem sei die Gerechtigkeit auf Erden nicht verwirklicht und fordere daher jenseitige Ausgleichung. Sein Unsterblichkeitsbeweis ist also moralisch wie bei Kant. Sein wichtigstes Werk ist sein „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden" [2]), worin er sich wieder scharf gegen Leibniz wendet, indem derselbe unvermeidlich auf ein Fatum führe und mit der Lehre der Bibel streite [3]). Das Interessanteste daran ist die Vorrede zur zweiten Auflage, worin er seinen eigenen Standpunkt präzisiert als den des sensus communis. Zugleich will er, dass die Lehren der christlichen Religion mit nichts streiten, „was aus der Vernunft wirklich nachweislich ist". In der Lehre von der Freiheit z. B. wollte er lieber dem gemeinen menschlichen Verstand folgen, als dem System von Leibniz-Wolff, denn nur die Begriffe der gemeinen menschlichen Erkenntnis bestehen mit dem Christentum. Durch das Leibniz-Wolff'sche System werde die Sünde zu einem blossen Naturfehler, wie etwa eine schwache Lunge. Man brauche deshalb seine Fehler auch nicht zu bereuen, sondern könne sich trösten, dass in der besten Welt ja alles

[1]) pag. 295 ff.

[2]) Lpzg., 1766: 3 Aufl.

[3]) Aehnlich zeigt Crus. Diss. philos. de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis 1743, dass bei der uneingeschränkten Annahme des Satzes vom zureichenden Grunde ein Fatum statuiert werde, welches alle Sittlichkeit und alles Missfallen Gottes an der Sünde aufhebe. Die allgemeine Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde sei weder, wie Wolff versucht hatte, aus dem Satz des Widerspruchs noch aus der Erfahrung beweisbar. Ebenso Telematologie cap. 3 und Kurzer Begriff der Moraltheologie, Lpzg., 1772, Teil I, cap. 2, § 29. Treffend ist ein von Crusius gebrauchtes Bild: Anders wirken können bei anderen Umständen, sei keine Freiheit, sonst wäre auch die Waage frei, welche sich unter veränderten Verhältnissen nach entgegengesetzter Richtung bewege. In der Moraltheologie lehrt Crus.: Freie Handlungen in der Welt sind notwendig, sonst thäte Gott alles selbst, auch das Böse. Durch freie Handlungen werde etwas hervorgerufen, was nicht von Gott allein abhängt. Die Welt ist um der freien vernünftigen Geschöpfe willen geschaffen, welche durch Gehorsam und Liebe gegen Gott glückselig werden. Die Ungehorsamen verfallen dagegen den Strafen, welche von Gott gewollt sein müssen, wenn er freie Geschöpfe dulden will.

notwendig sei. In extenso behandelt unseren Gegenstand, und zwar in ausgesprochenem Gegensatz zu Leibniz, § 388. Er tadelt die Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grunde auf Gott, weil Gott indeterminiert gedacht werden müsse; es sei falsch, von Erwählen zu sprechen, wo keine andere Möglichkeit offen bleibe. Daher ist die wirkliche Welt nur sehr gut [1]). Das wirklich vorhandene moralische Böse schränkt das Gute der Welt nicht ein, denn die Möglichkeit auch fehlerhaft zu handeln, gehört zu den metaphysischen Gütern, weil sonst auch keine Tugend möglich wäre. Aber das moralisch Böse gehört nicht zum Wesen der Welt, weil Gott die Menschen nicht zum Bösen zwingt, vielmehr es nur zulässt und straft. In § 201 finden wir bei Crusius die alte Unterscheidung der drei Uebel. Auffallend ist, dass Crusius hier behauptet, das metaphysische Uebel sei im Zustand eines vernünftigen Geschöpfs auch moraliter böse. Er geht aber vorsichtig dem Nachweis aus dem Wege, wie etwas metaphysisch Notwendiges noch moralisch sein kann. In §§ 271—273 erklärte Crusius, Gott könne auch die freien Handlungen der Menschen vorherwissen, aber wie es stattfinde, sei unbegreiflich. Jedoch sind [2]) die freien Handlungen nicht notwendig mit dem Weltganzen verknüpft, wie Wolff wolle, sondern sie können beliebig erfolgen, ohne Aenderung des Weltganzen. Zweck Gottes ist die Glückseligkeit der vernünftigen Geister [3]). Sie besteht in Erkenntnis Gottes und Vereinigung mit ihm [4]). Ohne Tugend ist solche Glückseligkeit unmöglich. — Auf die Frage, warum Gott fehlbare Menschen erschaffen habe, antwortet Crusius [5]): Gott hat die Menschen nicht geschaffen mit der Notwendigkeit zu sündigen, hat also an ihrer Schuld keinen Anteil, vielmehr offenbart Gott im Strafen seine Vollkommenheit. Bei der Schöpfung der fehlbaren Menschen darf man überhaupt nicht nach einem Grunde fragen, denn Gott handelt hier vollkommen frei und grundlos, sonst könnte wieder Determinismus in den Gottbegriff kommen. Gerade diesen Begriff wollte Leibniz als Willkür vermeiden, weil er gleich Unsittlichkeit ist, denn Tugend ist niemals Willkür. Wir haben an diesem Punkte zwei entgegegenstehende Doktrinen, beide gut begründet. Welche sollen wir wählen? Kant

---

[1]) § 389, cf. § 386.

[2]) nach § 380.

[3]) § 478.

[4]) § 479.

[5]) § 300.

gibt die richtige Antwort: keine von beiden, weil der Gegenstand transscedent ist. — Bei den physischen Uebeln gibt Cr. zu, dass sie auch Schuldlose treffen [1]) zum Zwecke der Erlangung grösserer Vollkommenheit und zur Uebung in der Tugend. Nach § 240 kann niemand an den physikalischen Uebeln in der Welt eine Schwierigkeit finden, ausser demjenigen, welcher einen falschen Weltzweck annimmt. § 354 gibt dazu die Ergänzung: Endzweck der Weltschöpfung sind vernünftige freie Geschöpfe. Auch das ist ganz kantisch, indem Kant erklärt, die Welt sei nicht da zur Glückseligkeit der Menschen, sondern die Menschen sind da, um tugendhaft zu leben. In §§ 298 und 299 bringt Crusius die physischen Uebel als Sündenstrafen, aber dieser Punkt enthält nichts besonderes.

Aus alle dem ersehen wir, dass Crusius die Schwächen des Gegners mit scharfem Blick erkennt, er hat auch manches Brauchbare gefunden, das schon auf dem Weg zu Kant hin liegt. Aber er hat so wenig wie die Früheren die gegnerische Philosophie zu entwurzeln vermocht, weil er die Wurzel nicht kannte und teilweise selbst auf gleicher dogmatischer Basis philosophierte. Um die Spolien der Vergangenheit zu erringen, dazu war ein Kant notwendig.

§ 6. Reinhardt, Basedow, Jerusalem, Werdermann, Villaume u. A.

Neues Interesse weckte unserem Problem die Preisfrage der Berliner Akademie für das Jahr 1755 über Pope und seinen Ausspruch, dass alles Seiende gut sei. Die Poesie beschäftigte sich mit dem Gegenstande z. B. Voltaire: Candide ou l'optimisme, 1759, und Gleim und Jacobi: Die beste Welt, Halberstadt 1772. Auch Lessing und Mendelssohn wurden zu ihrem Aufsatz: Pope ein Metaphysiker dadurch angeregt. Den Preis der Akademie erhielt die Abhandlung von Reinhardt „Ueber die beste Welt" Berlin 1755, gemeinsam gedruckt mit den anderen Abhandlungen, welche die Akademie erhalten hatte, wodurch noch mehrere Schriften veranlasst wurden, welche 1759 zu Rostock erschienen unter dem Titel „Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt". Reinhardt lehrt: Das allgemeine Bewusstsein von der menschlichen Verantwortlichkeit ist genügendes Zeugnis für die Willensfreiheit. Allerdings hat unsere Freiheit ihre Grenzen in unseren Vorstellungen von Gut und Böse, welche unsere Begehrungsvermögen sollizitieren. Aber auch auf unsere Vorstellungen hat der Wille Einfluss, indem er den nach der einen Richtung determinierenden Vorstellungen andere gegenteilige entgegenzusetzen vermag.

[1]) § 306.

Gott besitzt die Freiheit im höchsten Masse. Blosse Unabhängigkeit Gottes von äusserem Zwang wäre nichts als höchste Notwendigkeit, welche in seiner Vollkommenheit begründet ist. Gott war frei, ob er schaffen wollte oder nicht, denn als der Vollkommene hat er kein Verlangen nach Erweiterung seiner Vollkommenheit. Was Gott schafft, kann er nur vollkommen schaffen. Nicht seine Liebe hat Gott zur Schöpfung endlicher Wesen bewogen, sondern er wollte willkürlich die Existenz von Gegenständen seiner Liebe. Seine einzige Absicht, deren Erreichung, aber seine Vollkommenheit nicht erhöht, ist seine Verherrlichung. Gegen die Leibniz'sche Annahme einer besten Welt wendet sich Reinhardt, denn dabei hätte Gott keine Freiheit. Die unendlich vielen Möglichkeiten der Welt in Gott bei Leibniz seien nur scheinbar, weil ja doch für Gott nur eine beste möglich wäre. Daher lehrt Reinhardt, die Annahme einer besten Welt sei unbeweisbar, denn es könne auch mehrere Gottes gleichwürdige Zwecke und auch mehrere gleichgute Mittel zum Zweck geben. Auch dass die Welt die grösstmögliche Summe aller Realitäten enthalte, sei unhaltbar, weil jede Summe vermehrt werden könne und also keine die grösstmögliche sei. Vor Gott gebe es keinen Unterschied zwischen grösserer und geringerer Vollkommenheit des Endlichen, denn der Abstand des Endlichen vom Unendlichen sei immer gleich gross, so verschieden die Vollkommenheit des Endlichen auch sein mag. Da Grenzen der Vollkommenheit sein mussten, hat sie Gott willkürlich festgesetzt.

Basedow lehrt deterministisch in seiner „Prakt. Phil. für alle Stände", Kopenhagen, 1758, in seiner „Philalethie", Altona 1764[1]) und in seinem „theoretischen System der gesunden Vernunft"[2]): Die absolute Prädestination ist ihm so gewiss wie das Christentum. Alles Geschehen hat seine zureichende Ursache. Dies gilt auch für die menschlichen Handlungen, denn dahin führt alle Erfahrung, und ohne das wäre das göttliche Vorherwissen unserer Handlungen unmöglich. Der Determinismus ist auch darum trostreich, weil man sicher auf einen guten Ausgang des Uebels rechnen darf. Nur der vernünftige Mensch besitzt moralische Freiheit, welche jedoch vom Verstand durchaus abhängig ist. Gottes Ratschluss ist ewig unveränderlich; er wählt nicht, sondern handelt immer determiniert.

Determinist ist auch der junge Jerusalem, dessen Schicksal Gœthe

[1]) Besonders in § 208.

[2]) Altona, 1765. Buch III, Hptstck. 1 u. 2.

seinem Werther zu grunde gelegt hat. Lessing hat seine philosophischen Aufsätze 1776 herausgegeben; für uns wichtig ist Nr. 3. Jerusalems Vater war eifriger Indeterminist; der Sohn verfiel dem entgegengesetzten Extrem. Jerusalem behauptet, der Determinismus hebe den Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht auf, denn die Tugend werde durch deutliche Vorstellungen, das Laster durch dunkle bestimmt, und die Tugend sei höhere Vollkommenheit als das Laster. Die auf Erden erreichten Charaktereigenschaften dauern auch in der Ewigkeit weiter. Die Menschheit ist nicht dualistisch zu trennen in Gut und Böse, sondern sie bildet eine Stufenreihe von Gutem und Mindergutem. Gott ist allerdings auch der Urheber des moralisch Bösen, aber dies ist blosse Einschränkung des Guten. So gut Gott Huronen schaffen durfte, so gut konnte er Bösewichter erschaffen. Wir haben hier den konsequentesten Spinozismus in Verknüpfung mit Leibniz'schen Gedanken. Die Widerlegung desselben vollzieht sich vom Freiheitsprobleme aus, zu dessen Auflösung wir bei Kant kommen. Ist der Freiheitsbegriff festgestellt, so ist allen deterministischen Systemen das Urteil gesprochen. Interessant ist Lessing's Stellung zu den besprochenen Aufsätzen. Er hielt das System Jerusalem's nicht für das allein mögliche, obwohl es „ruhiger mache" (Spinozistische Neigungen Lessings). Er meint nur durch ein zweites, dem gemeinen Verstand ebenso befremdliches System könnten sich diese Schwierigkeiten heben lassen: eine Weissagung auf Kant!

Ins Reich der Mythologie führen uns die Gedanken von dem wahren Grunde des Daseins des Bösen in der Welt, v. S. T. v. E [1]). Der Verfasser will sich mit der Leibniz'schen Ausrede, dass in der besten Welt die Uebel notwendig seien, nicht begnügen. Nur durch die apriorische Annahme, dass diese Welt die beste sei, könne das Uebel als unvermeidlich begriffen werden, aber ohne diese Voraussetzung bleiben die Uebel unerklärt. Der eigene Ausweg ist mythologisch: Gott hat keinen der erschaffenen Geister im Reich der Möglichkeiten zurückhalten können. Auch die Geister unterliegen dem Principium indiscernibilium, sind also an Kraft verschieden, wodurch allein eine Unterscheidung möglich ist. Ihre Kräfte bilden eine ununterbrochene Reihe von verschieden grossen Realitäten. Gott musste diese Reihe entweder ganz in Wirklichkeit setzen oder gar nicht. Jeder Geist ist so vollkommen, als es seine Stufe erlaubt, er hat die

[1]) Breslau 1779.

Möglichkeit nur gut zu handeln, und ist also selbst die Ursache seines Falles [1]).

Hollmann, Institutiones Pnenmatologiae (1741 u. öfter) hält die Welt für die bestmögliche [2]). Unbeweisbar jedoch sei, dass das moralische und physische Uebel zur Vermehrung der Vollkommenheit beitragen [3]). Die Möglichkeit des Irrtums und der Sünde folge unvermeidlich aus der Freiheit. Aber dennoch seien die wirklichen Uebertretungen der Menschen ihre eigene Schuld [4]). Gott habe die Uebertretungen oft nicht gehindert, aber oft hindere er sie auch unbemerkt. Wenn Gott das Böse immer hätte hindern wollen, so wären unaufhörlich Wunder notwendig gewesen. Warum es Gott nicht dennoch stets gehindert habe, ist unerforschlich [5]).

Auch Feder's Metaphysik äussert sich zu unserem Problem. Eine Rechtfertigung Gottes wegen seines Verhaltens sei unnötig, ebenso wegen der Zulassung des Uebels. Feder hat ein tiefes Gefühl von der Beschränkung menschlichen Wissens und hält sich in seiner Philosophie gern an praktische Nützlichkeit. Ob alles Geschehene an sich gut und Gottes Absichten gemäss sei, lasse sich unmöglich sagen, aber andererseits sei es noch unberechtigter, Gott wegen seines Verhaltens tadeln zu wollen. Statt zu jammern über das moralische Uebel, möge der Einzelne sich bessern und für Wahrheit und Tugend an seinen Brüdern arbeiten.

Einen „versuchten Beweis von der Notwendigkeit des Uebels bei fühlenden und vernünftigen Geschöpfen“ gibt Plessing. (Dessau und Leipzig 1783). Der Schmerz gehört notwendig zum Vergnügen, denn lauter Glückseligkeit wäre ein unveränderlicher Zustand, von dem wir kein Gefühl haben können, weil wir nur Unterschiedenes perzipieren können. Der Kontrast erhöht nur das Vergnügen, und erst, wenn man das Unangenehme erkannt hat, hat man eine rechte Schätzung für das Angenehme.

Werdermann's „Neuer Versuch zur Theodicée“ (3 Tle.) möchte den beiden entgegengesetzten Parteien, dem Determinismus und dem Indeterminismus, Recht geben. Man fühlt, dass die Kantische Lösung

---

[1]) cf. darüber Allg. Dtsch. Bibliothek, Bd. 41, St. II, pag. 486 ff.

[2]) § 160 u. 168.

[3]) § 160.

[4]) § 167.

[5]) § 169.

in der Luft lag. Und doch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen Werdermann und Kant.

Werdermann meint [1]), beide Auffassungen als berechtigt anerkennen zu müssen, während Kant beiden als dogmatischen Systemen Unrecht gibt, aber den berechtigten Kern beider in seinem kritischen System festhält. Es berührt ein wenig komisch, wenn Werdermann noch 1793, obwohl er Kant zu kennen behauptet, sein System für das einzige hält, worin sich Heraklit und Plato, Spinoza und Leibniz, Kant und St. Martin vereinigen lassen. Werdermann erklärt selbst [2]), auf die während der Bearbeitung seines 1. und 2. Teiles erschienenen Arbeiten von Tetens (über Psychologie) und Kant keinen Bezug genommen zu haben, um ungestört den Leser seinen eigenen Weg zu führen.

Dem Mechanismus (Determinismus) könne nach Werdermann's Meinung der Vorwurf gemacht werden, dass er Gott selbst zum Urheber der Sünde mache [3]). Aber Werdermann gibt zu, dass auch fromme Männer Deterministen waren, weil es denkbar sei, dass Gott, auch die verruchteste That zum Guten wende [4]). Die Schwierigkeit des Freiheitssystems findet Werdermann in dem Umstand, dass wir in der körperlichen Natur keine Spur einer Kraft finden, wie das Freiheitssystem eine solche fordere [5]), die im Stande wäre, von sich aus einen neuen Anfang unabhängig von aussen zu machen. Jedoch lasse sich für dasselbe einwenden, die Allgemeingiltigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes sei nicht bewiesen [6]), und es sei noch kein Beweis gegen die Willensfreiheit, dass sie so schwer denkbar sei [7]). Also lasse sich weder der Determinismus [8]) noch der Indeterminismus beweisen [9]), also sind beide Systeme gleich möglich. Weder will Werdermann alle innere Notwendigkeit abstreiten [10]), noch alle Willkür fahren lassen [11]), sondern beides kombinieren. Und um diese Kombination denkbar zu

---

[1]) Teil III, pag. 386.
[2]) Teil III, pag. 388.
[3]) Teil I, pag. 10,
[4]) I., pag 12.
[5]) I. pag. 15.
[6]) I. pag. 19.
[7]) I, pag. 24, ff.
[8]) I. pag. 34 f.
[9]) I. pag. 37, ff.
[10]) pag 91.
[11]) pag. 92.



machen, erklärt er sich [1]) für menschliche Trichotomie in Leib, Seele und Geist. Die Seele ist Lebensprinzip des Körpers [2]), und die höheren übertierischen Fähigkeiten des Menschen sind Sache des Geistes [3]). Durch die nahe Verbindung des Geistes mit einer sinnlichen Seele nnd durch diese mit einem organischen Körper ist nun die willkürliche Selbstthätigkeit des Geistes beschränkt [4]). Solang der Geist seine Kraft dem ihm eingeprägten Gesetz der Vollkommenheit gemäss anwendet, nimmt er selbst an Stärke und Notwendigkeit im Guten zu und veredelt auch die Seele. Wenn er sich nicht autonom äussert, sondern sich mechanisch determinieren lässt, nimmt er selbst an Vollkommenheit ab, und die Seele wird verunreinigt [5]). — Die Existenz Gottes setzt Werdermann [6]) voraus und will in Gott die höchste Freiheit mit der höchsten Notwendigkeit identifizieren [7]), um nicht willkürlichen Zufall in das Bild des reinen Einfachen zu mischen. Dennoch will er neben der göttlichen Notwendigkeit die Freiheit des Menschen festgehalten haben [8]), wodurch die Gefahr des Fatums sowohl für Gott, als auch für den Menschen vermieden werde [9]). Wenn einige Menschen fielen, so war dies nicht Gottes Schuld. Ob Gott den Weltplan vorher festsetzt, oder ihn fortwährend macht, wie die Zufälle es geben, ob er diese vorhersieht, oder erst jetzt bemerkt, ist Werdermann gleichgiltig. Damit wird sein Geschäft sehr leicht, und die schroffen Antinomien haben friedlich Platz in seinem System. — Das menschliche Schicksal ist nicht fatalistisch aufzufassen, sondern als Konsequenz unserer freien Wahl [10]). Die Zulassung des Bösen macht keine Schwierigkeit, weil das Uebel durch Gottes Regierung Mittel wird zu einem überwiegenden oder mindestens gleichgrossen Guten [11]). Denn die Zulassung des Uebels ohne Kompensation durch Gutes ist undenkbar. Warum aber hat Gott unvollkommene Wesen hervorgerufen? Weil die Einschränkung für endliche Wesen

[1]) pag. 102.
[2]) pag. 107, ff.
[3]) pag. 109, ff.
[4]) pag. 116.
[5]) pag. 123.
[6]) pag. 140.
[7]) pag. 144.
[8]) pag. 142.
[9]) pag. 145, ff.
[10]) pag. 148.
[11]) pag. 151, fl.

conditio sine qua non ist [1]). Das göttliche Vorherwissen freier Handlungen scheint Werdermann nicht unmöglich, nur fehle dafür als für etwas Zufälliges jeder Erkenntnisgrund [2]). Deshalb möchte er sich eher für eine fortdauernde gegenseitige Einwirkung der Welt auf Gott und umgekehrt entscheiden [3]). In pag. 181 ff. gibt Werdermann auch eine Darstellung der Leibniz'schen Metaphysik, aber als blos möglicher Hypothese; vielleicht jedoch komme die neuplatonische Dichtung der Wahrheit näher als das Lallen unserer Demonstrationen [4]). Einen interessanten Beleg für Werdermann's schwankende Stellung gibt er selbst [5]) in seiner Zusammenfassung. Das Künftige, auch die freien Handlungen, konnte Gott vorherwissen, wenn die Gründe des Künftigen notwendig waren; wenn es aber Zufall gibt, so wusste Gott nur die Möglichkeit und vermutete die Wirklichkeit vorher. Und eigentlich wusste er doch immer alles als gewiss vorher, weil ja doch alles Geschehende gewiss ist. Wenn aber dennoch etwas geschähe, ohne göttliches Vorherwissen, so kann Gott es noch leiten und gut machen. Darum hält Werdermann die entgegengesetzten Systeme für blos verschiedene Vorstellungsweisen oder doch in Rücksicht menschlicher Vernunft für gleichgiltig [6]).

Werdermann setzt also die Existenz Gottes dogmatisch voraus und philosophiert fröhlich darauf los; wenn ihn aber die Konsequenz irgend wohin führt, wo er Gefahr wittert, so kehrt er ebenso unbefangen um.

Lossius in seiner „Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur 3. Stück" tadelt Werdermann's Behauptung, dass das Uebel des Einzelnen ein notwendiges Opfer für das Beste des Ganzen sei; denn hierin sei kein Trost für den Leidenden. Wogegen Werdermann erwidert, er habe keinen Trost, sondern eine kalte Verteidigung unseres Vertrauens zur Heiligkeit Gottes vor der Vernunft geben wollen [7]). Eine zweite Kritik Werdermann's erschien in der Züricher Hausbibliothek der neuest. theol., phil. u. schön. Literat. Bd. II, Stück 2, welche sich auf den Boden des Determinismus stellt, und die Trichotomie für eine willkürliche Hypothese hält. Dagegen gibt Werdermann zu, dass sein

[1]) pag. 160, ff,
[2]) pag. 173.
[3]) pag. 147.
[4]) pag. 184, ff.
[5]) pag. 191, ff.
[6]) I. pag. 194.
[7]) cf. Werdermann III, pag. 389.

System noch nich feststeht, was wir aus ganzer Ueberzeugung hiemit bestätigen möchten. Auch gegen die Behauptung Werdermann's wendet sich der Züricher, dass aus dem Bösen Gutes entstehe, wogegen Werdermann erklärt [1]): Geduld sei nur denkbar bei erfahrener Beleidigung, Keuschheit nur bei Regungen der Wollust etc.

Wir stehen bei dem letzten derer, die in diesem Abschnitt zu erwähnen waren, bei Villaume „Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels". 3 Bde., Karlsruhe 1786/87 [2]). Werdermann meint, man könne bei Villaume Bündigkeit und metaphysische Schärfe vermissen (III. pag. 391), obwohl er ihn pag. 390 lobend zitiert. Man könnte mit Recht dasselbe bei Werdermann selbst vermissen. In Band I beschäftigt sich Villaume mit Ursprung, Erklärung und Schätzung des Uebels. Die Weichlichkeit, Kurzsichtigkeit und Anmasslichkeit soll bei der Beurteilung des Uebels ausgeschlossen sein: Er scheidet die Uebel in positive und negative. Negative Uebel sind die körperlichen Gebrechen, Armut, Wittwen- und Waisenstand etc., positive: Krankheit, Sorgen etc. Viele Uebel sind nur scheinbar oder werden mit Unrecht vergrössert. Neben den physischen Uebeln finden sich noch moralische. Der Ursprung des Uebels ist nicht in einem höheren bösen Wesen zu suchen, auch die Ansichten von Leibniz und Plessing sind ihm ungenügend. Das Uebel stammt aus keiner bösen Quelle, sondern aus lauter heilsamen Kräften, durch Irrtum oder Uebermass in der Anwendung derselben. Viele wohlthätigen Einrichtungen und Kräfte können dem Menschen zum Uebel werden. Sogar Unkeuschheit und Kindermord sind so zu erklären, dass jede falsch angewendete Kraft Uebel erzeugt (cf. Kant). Beweisgrund dafür ist die Gewissheit, dass Gott alles so eingerichtet habe, und dass alles, was wir deutlich und im Zusammenhang erkennen, trotz des ersten widrigen Anscheins gut ist. — Im 2. Band zeigt Villaume die Notwendigkeit des Uebels. Er wendet sich gegen Leibniz, welcher erklärt hatte, dass die Uebel durch Gottes Allmacht hätten können verhindert werden und dass diese Hinderung nur wegen Gottes Weisheit unterblieben sei. Vielmehr sei eine Welt ohne Uebel vollkommen undenkbar. Sogar das moralische Uebel ist

[1]) cf. III, pag. 390.

[2]) Werdermann erwähnt in Bd. III, pag. 453, eine andere Ausgabe, Leipzig 1384/85 und 87. Ich weiss nicht, ob dies ein Irrtum Werdermann's ist, oder ob die mir vorliegende Karlsruher Ausgabe einer der Nachdrucke ist, über deren Vorkommen in Karlsruhe Goethe in Wahrheit und Dichtung sich mit Recht so scharf auslässt.

notwendig, infolge der unvermeidlichen Schwäche der Triebe. Auch die Vernunft könne erfahrungsgemäss die Leidenschaft oft nicht bändigen. Seinen Vorstellungen und seiner Aufmerksamkeit auf die Aussenwelt gegenüber verhalte sich der Mensch vollkommen passiv. Das menschliche Wollen und Denken sind nie willkürlich, sondern von den Umständen abhängig. Im 3. Band zeigt Villaume den Nutzen des Uebels, welches als Gottes Werk gut sein muss. Das Uebel erhöht unser Gefühl des Wohlseins und unsere Kräfte. Auch das moralische Uebel ist nützlich, indem es der Tugend Gelegenheit zur Uebung gibt. Ja alles Gute entsteht aus dem Uebel, und für die Bildung des Menschen ist es durchaus notwendig.

Wir stehen hier an einem Punkte, der in unserer Arbeit einen tiefen Einschnitt bezeichnet, weshalb er sich zu einem Rückblick ganz besonders eignet. Die Nachfolger von Leibniz hatten die Gedanken systematisiert und ausgemünzt, die ihnen der Meister als Erbe hinterlassen. Neue Gedanken, die dem Gegenstand eine originale Wendung hätten geben können, hatte keiner der Leibnizianer beigebracht. Der Nutzen ihrer Systematisierung war der, dass die Gedankengänge von Leibniz schärfer zu Tage traten, auch in ihren Konsequenzen. In formeller Hinsicht bemerkten wir bei ihnen eine zunehmende Geläufigkeit der Sprache: man erinnere sich nur an das dickflüssige Latein der Aelteren und stelle daneben die gewandten Tiraden eines Reimarus, so meint man in eine andere Welt zu kommen, und doch ist der Zeitunterschied bloss ein paar Jahrzehnte. — Aus den Konsequenzen, ex eventu, bemerkten dann die eben geschilderten Gegner der Schule die Gefahr und die Fehler, besonders den Determinismus derselben, und kämpften dawider an, aber ohne wirklichen Erfolg, denn die Wolffianer erschienen mit einem geschlossenen System, während die Gegner im Sinne eines Eklektizismus und Moralismus dagegen stritten. Wenn sie das Geheimnis des Systems in seinem Prinzip, der ontologischen Deduktion, erfasst hätten, dann allein wäre ihr Kampf erfolgreich gewesen. Was die Gegner neues vorbrachten, weist schon vielfach auf Kant hin. Kant war es, der die reife Frucht der Vergangenheit pflücken durfte, indem er beide entgegengesetzten Richtungen vereinte und vollendete, den Rationalismus der Wolffianer und den Moralismus der Gegner. Dass diese Vereinigung nur durch eine Vertiefung und Umbildung der Prinzipien beider Parteien stattfinden konnte, versteht sich von selbst. Kant hat das System des Rationalismus vom Determinismus befreit und

dem Moralismus der Gegner die demselben fehlende Apriorität und Systematik verliehen. So vereinigen sich auch auf diesem Gebiet die disparaten Elemente der neueren Philosophie in Kant als ihrem Brennpunkt.

Nicht mit Unrecht redet Buhle[1]) von dem trostlosen Zustande der Philosophie vor Kant. Es war durch das Phantasiespiel des Dogmatismus ein bellum omnium contra omnes in die Philosophie gekommen: „Während einige die gegenwärtige Welt für die beste Welt erklärten und alle physischen und moralischen Uebel — vorzüglich dasjenige, was sie selbst nicht empfanden und büssten, — wegzuvernünfteln suchten, schilderten andere die Welt als ein Jammerthal, als einen Inbegriff des physischen Elends und der Thorheiten und Laster, die nicht nur dem Guten das Gleichgewicht hielten, sondern dieses auch noch um Vieles überwögen" [2]). Und über dem allem hing das Damoklesschwert des Hume'schen Skeptizismus einerseits und des französischen Materialismus andererseits. Es war Zeit, dass Kant erschien.

Bevor wir aber an ihn herantreten, haben wir eine erfreuliche Aufwärtsbewegung des philosophischen Geistes nachzuweisen in dem Doppelgestirn Lessing und Herder.

E. Lessing und Herder.

Literatur:	16. Spicker:	Lessing's Weltanschauung, Leipzig 1883.
	17. Fischer, Herm.:	Lessing's Philosophie (in Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 85, vom Jahre 1884).
	18. Fischer, Wilh.:	Herder's Erkenntnislehre und Metaphysik. Leipzig, Dissert. 1878.
	19. Haym:	Herder nach seinem Leben und seinen Werken. 2 Bände.

§ 1. Lessing a) Allgemeines über Lessing.

Lessing wurde von Spicker als der Prophet einer Weltanschauung der Zukunft proklamiert. Im Gegensatz zu ihm hat Fischer mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Lessing sich nicht an eine feste

[1]) Band VIII. pag. 459.
[2]) cf. Buhle VIII, pag. 463.

Observanz seiner philosophischen Anschauungen gebunden hat. Was also Lessing bietet, ist kein bis ins Einzelne ausgeführtes System, imstande, auf alle Fragen Antwort zu geben. Die Bedeutung seiner Persönlichkeit für unseren Gegenstand ist vielmehr durch das Prinzip der wachstümlichen Entwickelung bezeichnet, auf das er die philosophische und historische Forschung hinwies und welches in allen seinen Schriften, die für unsere Frage ein Interesse haben, hindurchklingt. Der Gang unserer bisherigen Untersuchung hat uns durch lauter apriorische Deduktionen aus abstrakten, zuvor festgestellten Prinzipien geführt. Hier taucht zum ersten Male die historische Auffassung auf, allerdings auch noch dogmatisch, ohne objektiven Nachweis, und hier setzt Lessing an Stelle der misslungenen metaphysischen Theodizee von Leibniz die historisch-philosophische der Entwickelung und Erziehung. Die Fundamentierung und Ergänzung dieser historischen Theodizee durch Aufstellung einer moralischen Theodizee zu geben, ist dann Kant's Aufgabe.

Lessing, der Hass und die Geissel der Orthodoxie, war bestimmt der wissenschaftlichen Forschung auch in der Theologie eine Waffe zu schmieden wider alle Anfeindung der Unvernunft, die im Weltgeschehen eine Geschichte des Sieges der Dummheit zu erblicken vermag. — Es ist nachgewiesen, dass Lessing sich erst zwischen 1770 und 1776 genauer mit Leibniz beschäftigte, dessen nouveaux essays sur l'entendement humain erst 1765 erschienen waren. Uebrigens ist denkbar, dass Lessing den Leibniz'schen Gedanken der Entwicklung aus der damaligen Gedanken-Atmosphäre aufgenommen habe. Zugleich ist hier festzustellen, dass Lessing nicht bloss von Leibniz geistig befruchtet wurde, sondern auch aus dem Spinozismus seine geistige Nahrung gezogen hat nach seinem eigenen Geständnis im Gespräch mit Jacobi. Jedoch ist Lessing durchaus kein strikter Spinozist, schon weil dem Spinozismus als solchem der Entwicklungsbegriff und die von Lessing überall festgehaltene Teleologie direkt widerspricht.

Aus der Lessing'schen philosophischen Gedankenarbeit greifen wir als für unseren Gegenstand wichtig heraus: 1. das Christentum der Vernunft (von Hettner in das Jahr 1753 datiert); 2. Pope ein Metaphysiker, mit Mendelssohn gemeinsam herausgegeben 1755; 3. die Freimaurer-Gespräche 1778–80; 4. die Erziehung des Menschengeschlechtes 1780. Dazu tritt noch 5. ein posthumer Aufsatz: „Dass mehr als 5 Sinne sein können“. Da die Gedanken dieses letzten Aufsatzes, soweit sie zu unserem Gegenstand gehören, sich mit dem „Christentum

der Vernunft" eng berühren, so werden wir beide zusammen behandeln dürfen, wenn sie auch im Uebrigen verschiedenen Gedankenkreisen angehören.

b) Christentum der „Vernunft" und „dass mehr als fünf Sinne sein können".

Schon im „Christentum der Vernunft" ist der Grundgedanke der Erziehung des Menschengeschlechtes nachweisbar, dass die göttliche Vernunft durch alles hindurchgeht, und alles Geschehen leitet. Lessing geht aus vom Denken Gottes. Gott denkt sich selbst. Denken und Schaffen ist bei ihm eins, also schafft Gott, was er denkt. Gott denkt und schafft von Ewigkeit her das Vollkommenste, sein Ebenbild, den Sohn. Zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht Harmonie, und diese Harmonie ist der heilige Geist. Gott kann seine Vollkommenheiten aber auch geteilt denken [1]). Indem er sich selbst ungeteilt denkt, entsteht der Sohn; indem er sich selbst geteilt denkt, entstehen Wesen von endlicher Vollkommenheit. Wir sehen hier Lessing, wenn auch in originaler Weise, mit ontologischen Begriffsdeduktionen operieren, also noch ganz im Banne der dogmatischen Philosophie, ein Kind seiner Zeit. Uebrigens teilt Lessing dies Loos mit Kant, der in seinen Anfängen auf gleichem Boden steht und von dessen Hand wir ebenfalls einen Aufsatz aus seiner Wolff'schen Periode haben, der unseren Gegenstand betrifft. Neben Wolff'schen Einflüssen vermutet Fischer in der trinitarischen Deduktion Lessing's auch noch melanchthonische Nachwirkungen. Gott und Welt werden hier fast monistisch identifiziert, und ausser diesem Selbstprozess Gottes gibt es nichts. In § 15 lehrt Lessing, dass Gott von den unendlich vielen möglichen Welten die beste gewählt hat [2]). Nirgends ist ein Sprung oder eine Lücke zwischen der Stufenreihe [3]), sondern jedes Wesen enthält [4]) die Vollkommenheit der Wesen unter ihm, aber doch noch mehr als die nächstniederen. (Ebenso lehrt Lessing in „dass mehr als fünf Sinne sein können", Nr. 6, 7, 9). Gott schafft [5]) nur einfache Wesen, das Zusammengesetzte ist sekundäre Folge seiner Weltschöpfung. Zwischen den ein-

[1]) § 13 des Christentums der Vernunft.

[2]) Danach ist die falsche Angabe von Ueberweg's Grundriss, Bd. III. 7. Aufl., pag. 182 u. Bd. III, 1. pag. 208 in 8. Aufl. zu korrigieren, dass Lessing „eine Wahl zwischen möglichen Welten im Leibniz'schen Sinne nicht angenommen habe".

[3]) § 16.

[4]) § 17.

[5]) nach § 19.

fachen Wesen herrscht [1]) durchgängige Harmonie. sie sind gleichsam eingeschränkte Götter [2]), und ihre Vollkommenheiten sind den Vollkommenheiten Gottes so ähnlich, wie Teile dem Ganzen. Das Uebel hat also hier keinen Raum [3]). Ebenso wie Gott Bewusstsein von seinen Vollkommenheiten hat, muss es auch in der Stufenreihe der einfachen Wesen ein Bewusstsein ihrer Vollkommenheit geben. Und das Gesetz dieser einfachen Wesen lautet: handle deinen Vollkommenheiten entsprechend. Dies sind die moralischen Wesen. Unterhalb derselben gibt es auch [4]) Wesen, die sich ihrer Vollkommenheiten nicht bewusst sind. Hier bricht der Aufsatz ab, aber wir werden wohl im Sinne des Autors ergänzen dürfen: Das sind die Tiere, für die es keine Moral gibt.

Die Weltauffassung Lessing's leidet hier an allen Schwächen seiner Vorgänger, indem er dem Determinismus verfällt. Indem Lessing den Menschen für einen eingeschränkten Gott erklärt, muss der Mensch als fertig angesehen werden. Für ethische Entwicklung ist also hier kein Raum und für die sittliche Depravation keine Erklärung. Es ist daher unverständlich, wie Spicker, pag 23 ff., in einen Hymnus ausbrechen kann auf das Lessing'sche Moralprinzip, dem zuliebe Spicker die Kant'sche Ethik herabzusetzen bereit ist.

An einem wichtigen Punkt ist Lessing von dem Leibn.-Wolff-schen Schulsystem abgegangen, indem er die Stufenreihe, welche bei Leibniz als fertig gegeben dargestellt wird, historisch erklärt: „Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet“. (Dass mehr als 5 Sinne s. k., § 6 u. 9). Um dies zu erklären, entscheidet sich Lessing für eine Art von Metempsychose [5]), während Leibniz einfach die Koexistenz verschieden hoch organisierter Wesen konstatiert. Hebler in seinen Lessing-Studien, pag. 158, nennt Lessing's Seelenwanderungstheorie eine Art von Théodizee. Wir haben gegen die fertige Stufenreihe bei Leibniz allerdings hier einen bedeutenden Fortschritt, aber beide Theorien stehen auf einer vollkommen transscendenten Basis, wo jeder objektive Nachweis unmöglich ist. Zudem erklärt auch die Hypothese Lessing's

[1]) nach § 20.
[2]) nach § 22.
[3]) § 23 bis 26.
[4]) nach § 27.
[5]) cf. auch die Seelenwanderungstheorie in der Erz. des Menschengesch., § 94, ff.

nicht alle Schwierigkeiten. Man wird nach ihm begreifen können, dass ein Wesen anfangs unvollkommener ist als später; aber unbegreiflich ist, wie ein Mensch von seiner erreichten Vollkommenheit wieder zurücksinken kann, und man wird wieder von vorne fragen: Warum hat der Allmächtige nicht auch dieses Zurücksinken verhindert?

c) Pope ein Metaphysiker.

Interessanter, weil geistig selbständiger gegen den Wolffianismus ist der mit Mendelssohn gemeinsam herausgegebene Aufsatz: Pope ein Metaphysiker, Danzig 1755, worin die Berliner Academie verspottet wurde, welche aus dem Werke eines Dichters ein philosophisches System ableiten wollte [1]). Was der Schrift Bedeutung für uns verleiht, ist die Kritik, welche sie an dem damaligen Wolffianismus übt. Besonders wird seine Sucht verspottet, Gott verteidigen und entschuldigen zu wollen wegen der scheinbaren Mängel in seiner physischen u. moralischen Weltordnung. Noch mehr verspottet sie die Wolff'sche Behauptung, es sei gar keine bessere Weltordnung ohne Uebel möglich.

d) Freimauer-Gespräche.

Im 3. Freimaurergespräch redet Lessing von den Uebeln, nicht von denen, „die den missvergnügten Bürger machen", sondern von den Uebeln, „ohne welche auch der glücklichste Bürger nicht sein kann". Er hofft Ueberwindung der Uebel durch fortdauernde Aufklärung der Menschheit über dieselben: „Sie müssen nicht einmal denen mit Eins merklich gemacht werden, die noch gar keine Empfindung davon haben. Höchstens diese Empfindung in dem Menschen von Weitem veranlassen. etc." Die Menschheit soll zum Bewusstsein erwachen in jahrtausendelanger Arbeit, bis allmählich ein neuer Tag heraufkommt, wo die Vernunft erleuchtet ist und der Charakter durch Erfahrung und Spekulation ausgebildet ist [2]). Lessing legt seine Ansichten dem Logenbegründer Wren unter, der den Plan einer Sozietät der Wissenschaften hatte entwerfen helfen, „welche spekulativische Wahrheiten gemeinnütziger und

[1]) Der Aufsatz wehrt sich gegen alle prosaischen Misshandlungen der Poesie und will auch hier, wie in Lessing's Laokoon, die Grenzen eingehalten wissen. Pope sei gar kein philosophischer systematischer Kopf; er gehe nicht auf Prinzipien zurück, es fehle ihm die scharfe Ausdrucksweise, und seine philosophischen Gedanken beruhten auf Entlehnungen. Der Dichter kann und will kein philosophisches System vertreten, denn der Weg des Philosophen ist klare, nüchterne, prosaische Untersuchung. Der Dichter aber muss durch sinnliche Schönheit rühren, will auf das Gemüt Eindruck machen. Der Dichter forscht nicht, sondern gibt fertige Resultate; kritische Prüfung ist ihm gleichgiltig; sein Feld ist die Phantasie.

[2]) Gespräch V.

dem bürgerlichen Leben erspriesslicher machen sollte". Ihr gegenüber stellte er eine Gesellschaft, „welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöbe". Die erste Gesellschaft sollte die Wahrheit praktisch, die zweite die Praxis wahr machen. Lessing will also das empirisch vorhandene Praktische nach den ewigen Gesetzen der Vernunft korrigieren. (Einen ähnlichen Gedanken hatte Leibniz von einer allgemeinen Sozietät der Wissenschaften, welche durch Bekämpfung menschlicher Unwissenschaft die Menge der Uebel verringern sollte). Die jetzt noch brennenden Lichter will Lessing brennen lassen, so lange sie können, weil die Menschheit auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte noch nicht fähig sei, sie zu entbehren. Solange soll man ihr die jetzigen Lichter lassen, bis man ihr besseres zu geben hätte, sonst müsste man die gelöschten Stümpfe wieder anzünden. D. h. Lessing will der Entwicklung Zeit lassen im Glauben an die Kraft des Lichtes, alle Dunkelheit zu durchdringen. Er hat diese grandiosen Gedanken absichtlich unter Schwierigkeiten der Form vergraben, weil sie nicht für kleine und grosse Kinder sind. Lessing steht hier in nächster Nähe bei Kant, der ebenfalls im sittlichen Charakter das Allheilmittel gefunden hatte. Beide haben hier in neuen Formen den ewigen Kern des Evangeliums wiedergebracht. Alle tiefsten philosophischen Erkenntnisse führen immer wieder an das Kreuz der sterbenden göttlichen Liebe, von dem die Botschaft durch die Menschheit schallt: Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen. Aehnlich lehrt Lessing: Die Weltübel sind da, nicht um ihretwegen an der sittlichen Weltordnung zu verzweifeln, sondern um sie zu überwinden durch Selbsterkenntnis und sittliches Streben. Einen ähnlich tiefen Blick hat Lessing im 4. Gespräch gethan in das sittliche Werden, wenn er erklärt, dass äusserlicher Wohlstand der Kirche und wahrer Glaube sich niemals vertragen, sondern das Eine habe das Andere, wie die Geschichte lehre, immer zu Grunde gerichtet. Dies ist richtig, denn Wohlleben hat noch niemals grosse Charaktere erzeugt, und in der Ueppigkeit Capuas hat sich Hannibal seine Niederlage geholt.

Wir bemerken in Lessing's Auffassungen eine Stufenfolge: Nach dem Christentum der Vernunft ist alles vollkommen, wenigstens der Konsequenz nach. Schon in Pope als Metaphysiker sehen wir ihn hinausgewachsen über Wolff. In den Freimaurer-Gesprächen braucht Lessing die Uebel nicht mehr zu leugnen, denn er kennt das Heilmittel dagegen; er weiss das Gute in sittlichem Streben erreichbar. Die Uebel sind Schranken, welche der sittlichen Bildung dienen

Nur müssen wir eines festhalten. Als absolut notwendig können auch diese Schranken nicht metaphysisch nachgewiesen werden, und alle bisherigen Versuche in dieser Richtung sind misslungen. Die Behauptung der absoluten Notwendigkeit der Schranken ist dogmatisch. Kritisch ist das **Postulat**, dass die empirisch vorhandene Schranke der sittlichen Bildung diene, denn ohne dies wäre moralische Selbstaufgebung Konsequenz und aus der philosophischen Historie hat dieses Postulat durch Induktion den empirischen Nachweis seiner Richtigkeit zu entnehmen.

ε) Die Erziehung des Menschengeschlechts. Verwandt mit der Gedankenwelt der Freimaurergespräche ist diejenige der Erziehung des Menschengeschlechts. Zweck Gottes ist, aus dem Menschenkind einen Mann zu machen. Der Mensch soll zu völliger Aufklärung gelangen und zu derjenigen Reinigkeit des Herzens, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht [1]), also nicht um des Lohnes und der Strafe willen, d. h. autonom, nicht heteronom [2]). Zu diesem Ziel führt die göttliche Offenbarung [3]), aber der Mensch hätte, sich selbst überlassen, dasselbe ebenfalls gefunden, nur langsamer [4]). Durch Lohn und Strafe lernt das in die Fremde geschickte Kind Vernunft [5]) und die Begierde ebenso frei, geehrt und glücklich zu werden, wie seine älteren Geschwister. Das Unglück hat [6]) auch eine tiefere theoretische Ausbildung zur Folge. Die Entwicklung ist nicht geradlinig: „Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die Gerade ist“ [7]). Die Vorsehung hat auf ihrem ewigen Weg soviel mitzunehmen, soviel Seitenschritte zu thun! Lessing will sich aber durch diese Umwege nicht irremachen lassen, denn die Umwege sind nur scheinbar. Aehnlich schreibt Lessing in der „Rettung des Cochlaeus“. „Was gehen uns allenfalls die Werkzeuge an, die Gott gebraucht hat? Er wählt überhaupt fast immer nicht die untadelhaftesten, sondern die bequemsten“.

Aus zwei Gründen ist die Position Lessing's in der Erziehung des Menschengeschlechts dogmatisch zu nennen: 1. weil er die Existenz Gottes voraussetzt ohne Beweis. Wenn aber Gott nicht existierte, wäre

[1]) § 80.
[2]) § 85.
[3]) § 3 und 4.
[4]) § 55.
[5]) § 38.
[6]) nach § 38 ff.
[7]) § 91 und 92.

seine Schrift nichts als ein Phantasiebild. Auffallend ist, dass Lessing überhaupt nirgends einen Gottesbeweis zu geben versucht, sondern die göttliche Existenz als selbstverständlich voraussetzt. Hebler in seinen Lessingstudien, pag. 160, schliesst daraus sogar, „dass Lessing von einer kritischen Erkenntnistheorie kaum eine Ahnung gehabt habe". 2. weil Lessing mit dem Begriff Erziehung des Menschengeschlechts operiert, die induktiv nachgewiesen sein will. Und vom Menschengeschlecht in seiner Totalität zu reden, macht Lessing nicht einmal den Versuch, eben weil ihm dazu das empirische Material fehlte. Was er gibt, ist eine zukunftsreiche Aufgabe für kommende Forschung. Bei Lessing selbst ist sie rein dogmatisch behandelt.

Letztes Ziel der Erziehung soll nach Lessing sein, dass die Hüllen der biblischen Offenbarung fallen und einer rein geistigen Religion Platz machen. Was Lessing darunter versteht, ist nie klar zu Tag getreten, so dass der Phantasie ein weiter Spielraum bleibt. Strauss hat im „Alten und Neuen Glauben" Lessing's Gedanken praktisch zu machen und den Kultus der Kunst zur Religion zu erheben gesucht. Davon aber hat der kirchliche Kultus nichts zu fürchten, trotz mancher Reformbedürftigkeit, denn die Theater sind doch bestenfalls Stätten der Zerstreuung, sehr oft aber für Pflastertreter Gelegenheiten zu galanten Abenteuern. Und was man von der Malerei unserer Modernen zu sehen bekommt, ist oft derart, dass man lieber damit verschont bleibt. Das religiöse Menschengemüt begnügt sich niemals mit den Surrogaten des ästhetischen Genusses oder „vernünftiger Gedanken", es will Frieden, Licht, Leben. Auch ein Genie wie Lessing würde keine Vernunftreligion schaffen können, die die Menschheit umfasst. Auch bei den erleuchtetsten Geistern ist der Vernunftkultus noch stets ausgeartet in leere Tiraden. Das genuine Christentum Christi und die höchste Humanität sind nichts heterogenes, sondern sie sind eins. Die humanitären Ideale finden ihre erhabenste Erfüllung nicht bei Sokrates, nicht bei Plato, nicht bei Kant, nicht bei Strauss: sie sind erfüllt bei Christus. Was mit Christus nicht zusammenstimmt, gehört auch nicht zur echten Humanität. Was man an ihm auszusetzen findet [1]), wird ihm oft aus Missverständnis beigelegt, oder geht von verfehlten Prämissen aus, die fast jeden Tag wechseln.

Es lässt sich streiten, ob Lessing den Schöpfungsbriff festgehalten habe, denn viele halten seine Aufstellungen bezüglich der Weltschöpfung

[1]) cf. z. B. Jodl Geschichte der Ethik, Band I über Christus.

für exoterisch; immerhin dürfte es schwer sein, das Exoterische mit Sicherheit vom Esoterischen zu unterscheiden. Allgemein zugegeben aber ist, dass Lessing auch esoterisch eine göttliche Vernunft angenommen habe, die durch alles Weltgeschehen hindurch geht. In diesem Glauben nörgelt Lessing nicht an der Welt herum, sondern nimmt das Gewordene als vernünftig an, sucht es nachzurechnen und zu verstehen. Damit erhebt er sich weit über den Rationalismus, der nach seinen kleinlichen Prinzipien das Weltsystem zu meistern unternahm. Lessing's Gedanke, die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, ist ein eminent religiöser. Er ist davon überzeugt, dass die Wahrheit stets zum Siege gelangen muss. Sie hat so viel Kraft in sich, um sich durchzusetzen. Nur ist es eine Utopie, von der Verstandesaufklärung allein die Welterlösung erwarten zu wollen. Das übermässige Wertlegen auf die Theorie liess auch Lessing nicht zu einer richtigen Stellung zu Religion und Christentum kommen. Was Christus gebracht hat und worin die Erlösung von allen Uebeln besteht, das ist nicht eine neue Theorie, der man wieder eine andere entgegenstellen könnte, sondern neues Leben, neue Kraft, die die Menschheit umwandelt, und zwar nicht bloss im Verstand, sondern in allen Lebensäusserungen. Konsequent müsste man nach Lessing die Menschen, denen die Aufklärung fehlt, zu den Tieren stellen müssen, während sie bei einer gerechten Schätzung um ihrer oft grandiosen Sittlichkeit willen zu den Besten zu stellen sind.

Fischer [1]) rühmt unserem Zeitalter nach, es sei das Jahrhundert der Geschichte geworden durch die Idee eines immanenten Entwicklungsgesetzes, nicht durch die Idee einer göttlichen Führung zu einem bestimmten Ziele, hin und auch der Lessing'sche Standpunkt führe zur Aufhebung des göttlichen Momentes in der Entwicklung. Zugleich redet Fischer a. a. O. der modernen Descendenzlehre das Wort, gegen welche die Theologen so sehr eiferten, weil in ihr der Versuch gemacht werde, zu zeigen, wie Zweckmässigkeit ohne vorangehende Zwecksetzung entstehen kann. Obwohl selbst Theolog, hat sich Verfasser gegen den Darwinismus noch nicht sonderlich ereifert und wird es auch nicht thun, denn wenn ich nicht irre, sind die Füsse derer, die ihn zu Grabe tragen, schon hörbar, und ausserdem haben sich gegen den Darwinismus auch schon andere Leute ereifert, als bloss die Theologen. Es liesse sich auch darüber noch ein Wort reden, ob wirklich zwischen immanentem

[1]) In seinem Aufsatz über Lessing, pag. 55.

Entwicklungsgesetz und göttlicher Führung ein Unterschied gefunden werden müsse; man muss doch die göttliche Führung nicht unbedingt rein mechanisch fassen. Der religiöse Mensch weiss sich von Gott geführt, wenn auch die ganze Entwicklung mit innerlicher Notwendigkeit sich vollzieht. Auch das dürfte für die Descendenztheoretiker, die sich wie Fischer[1]) auf Darwin berufen, ein nicht zu verachtender Hinweis sein, dass Darwin selbst bekanntlich eine tief religiöse Natur war, ja sogar sich mit seiner Kirche sehr gut zu stellen wusste. Man könnte antworten, das habe Darwin aus Furcht gethan; aber ich habe immer gemeint, dass die geistigen Grössen der Menschheit als solche den Mut der Wahrheit haben, und einem Darwin traue ich ihn zu. Oder Darwin habe sich einer alten Gewöhnung zu liebe nicht von den religiösen Vorstellungen losgemacht; aber auch das ist unbegreiflich, bei einem Manne, der so viele eingebürgerte Vorstellungen als antiquiert hatte nachweisen wollen. — Auf pag. 169 ff. behauptet Fischer, die Teleologie widerspreche der Absolutheit Gottes. Wenn aber die Teleologie ethisch gefasst wird, d. h. erklärt wird, dass Gott in dieser empirischen Welt voller Uebel moralische Menschen erziehen wollte und wirklich erzieht, so ist doch nichts da, was der Absolutheit Gottes Eintrag thäte. Pag. 175 fragt Fischer, indem er Mendelssohn zustimmend zitiert: Wie reimt es sich, dass Gott den früher Geborenen die höhere Vollkommenheit der Nachkommen vorenthalten haben soll? Hier giebt Leop. v. Ranke die Antwort in den „Epochen der neueren Geschichte", Vorlesungen, welche er privatissime dem Bayernkönig gehalten hat, worin er gegen Ende erklärt, dass eine moralische Entwicklung des Menschen auf jedem Stande der Kultur möglich war. Und in der That: geistige, sittliche Grösse war zu allen Zeiten, von denen wir Nachricht haben, irgendwie möglich und vorhanden. Es hat also einer nichts verloren, wenn er früher über die Erde pilgerte als wir.

Spicker hat Recht, wenn er erklärt[2]): „Die ganze Erziehung des Menschengeschlechtes sowie die Freimaurergespräche sind nichts als eine neue Theodizee, eine Rechtfertigung und Erklärung des physischen und moralischen Bösen bei der Annahme eines unendlich vollkommenen und gerechten Wesens als Urhebers aller Dinge". Man wird zugeben, dass das Zentrum der Lessing'schen Gedanken richtig ist, abgesehen von einzelnen Ausstellungen am Detail. Aber daneben ist festzuhalten:

[1]) pag. 170

[2]) pag. 274.

Lessing hat die induktive systematische Ausführung seiner Gedanken der Zukunft überlassen und insofern ist er noch zu den dogmatischen Philosophen zu stellen.

§ 6 **Herder.** Was Lessing gefunden und aphoristisch hingeworfen, aber nicht ausgeführt hatte, das nimmt Herder auf. Seine Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, die von den Herder'schen Schriften für unseren Gegenstand hauptsächlich in Betracht kommen, sind ein Versuch, die Erziehung der Menschheit universell, kosmogonisch und anthropogonisch nachzuweisen durch Induktion. Schon der blosse Gedanke Herder's verrät einen Mann, den heute kein Einzelner mehr besitzt. Es ist leicht, an seinem Versuch Lücken zu entdecken, denn er als Einzelner sollte ein Organon aller Wissenschaften geben, und dass ihm da manches Detail und manche Schwierigkeit entgangen ist, begreift sich. Bei Herder könnte man im Interesse der Chronologie streiten, ob nicht die Darstellung der Lehre Herder's nach der Kant'schen zu erscheinen habe, weil seine philosophischen Werke teilweise nach den Kantischen Kritiken und im Gegensatz zu denselben verfasst sind. Aber Herder, obwohl selbst ein direkter Schüler Kant's, ist auf dem vorkantischen Standpunkt stehen geblieben. In ihm erhebt sich der vorkritische Kant wider den kritischen, wie es ja auch in anderen Gebieten vorkommt, dass ein überwundener Standpunkt sich nicht überwunden geben will und als Anwalt der Vergangenheit wider den Fortschritt auftritt. — Ein Philosoph im gewöhnlichen Sinn, ein systematischer Denker, ist Herder noch weniger gewesen als sein Geistesverwandter Lessing. Auch bei Herders Geistesentwicklung lassen sich Stufen nachweisen. Auf der ersten Stufe schwankt Herder noch ziemlich zwischen Naturalismus und Theismus. Einerseits lehrt er eine planvolle Weltschöpfung voll hoher Endabsichten [1]) und erklärt die Leugnung derselben für identisch mit einer Proklamation des Unsinns. In der Naturerkenntnis liege daher die wahre Theodizee. Im Gegensatz dazu hat er aber auch die Erde für ein weites Grab erklärt, geschändet von blutigen Freveln [2]).

Wichtiger für unseren Gegenstand und schon auf dem Weg zu den Ideen ist Herder's Schrift: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774.“ Hier wendet er sich gegen die

[1]) cf. sein berühmtes Reisetagebuch bei der Seefahrt.

[2]) cf. Fischer: Herder's Erkenntnislehre und Metaphysik, pag. 31.

aufklärerische Geschichtsauffassung, die alles nur mit ihrem Masse misst. Der Zentralbegriff von Herder's Geschichtsauffassung ist Offenbarungsglaube, mit dem er den Leibniz'schen Entwicklungsbegriff wieder belebt. Keine Stufe der Entwicklung kann absolut vollkommen sein, aber jede hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich. Jedes einzelne der alten Völker sei das gewesen, was es im Plane der Vorsehung habe sein sollen, und hierin habe auch die individuelle Glückseligkeit der einzelnen Völker bestanden. Von dieser Auffassung aus wendet er sich gegen die damaligen Geschichtsansichten, von denen die eine in der damaligen Menschheit nichts als geradlinigen Fortschritt sah, und über die fortgehende Verbesserung der Welt Romane machte, während die entgegengesetzte Geschichtsauffassung in der Geschichte nichts als ein kaleidoskopartiges Spiel des Zufalls sah. Dagegen sagt Herder: Der Einzelne ist nicht Zweck der Entwicklung, sondern nur vorübergehende Entwicklungsstufe. Wir können den höchsten göttlichen Zweck nur ahnend glauben, dass diese Welt, wenn auch scheinbar ein Labyrinth, doch ein Palast Gottes sei zu seiner Allerfüllung, vielleicht zu seinem Lustanblick, nicht zu unserem. Wo wir nur Verwirrung fanden, hofft Herder den Plan der Vorsehung zu erkennen, so dass alles sich an seinem passenden Platze befinde. Im weiteren Fortgange kommt Herder zu schweren Anklagen wider seine Zeit, in der er fast nur Verirrung zu finden vermag. Doch endet er mit der sieghaften Hoffnung auf ein höheres, besseres, glücklicheres Zeitalter, das der Aufklärungszeit zu folgen bestimmt sei.

Wir haben schon in dieser Schrift von 1774 manchen Anklang an die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, vor deren Analyse wir nun stehen. Der erste Teil davon erschien 1784, der II. 1785, der III. 1787, der IV. 1791. Sie sind, wie schon bemerkt, eines der kühnsten Unternehmen, deren sich der menschliche Geist jemals unterfangen hat. In ihrer souveränen Art erinnern sie an die Ethik Spinoza's und an die Systeme der Identitätsphilosophie. Der Dualismus, der in Herder's erster Periode geherrscht hatte zwischen Gott und Welt, ist hier dem Monismus gewichen. Darin stehen Herder's Ideen sogar über der Erz. d. Menschengeschl. von Lessing, welcher nicht vermocht hatte über den Dualismus hinauszukommen, indem er zwischen der offenbarungsmässigen jüdischen und der bloss natürlichen Entwicklung der anderen Völker unterschied. Herder dagegen hebt diese Trennung im Interesse seines Monismus auf.

Der Grundgedanke der Ideen ist in Herder's Satz ausgesprochen: „Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muss derselbe sein, der in der Natur ist, denn der Mensch ist nur ein kleiner Teil des Ganzen und seine Geschichte wie die des Wurmes mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt". Natur und Geschichte will Herder in eines verschmelzen, denn ihre Gesetze widersprechen sich nicht. „Auch Geist und Moralität sind Physik". In den lebendigen Wesen sieht er eine Stufenfolge, deren Krone der Mensch ist. Die Lehre vom Mensch im 3. Buch ist für uns wichtig. Herder erklärt den aufrechten Gang als das unterscheidende Merkmal des Menschen vom Tiere; jedoch ist der Mensch nach Herder nicht von tierischer Abstammung, denn keine Gattung kann sich über sich selbst entwickeln. Im 4. Buch unternimmt es Herder, aus dem aufrechten Gang des Menschen seine Eigentümlichkeiten abzuleiten, die Kunstthätigkeit der Hände und die Sprache. Infolge seiner Entwicklung „lernt" der Mensch die Vernunft, denn die Vernunft ist ihm nicht angeboren, so wenig wie seine Freiheit, welche der Mensch auch erst erwerben muss. Wegen der Ableitung der menschlichen Vorzüge aus dem aufrechten Gang ist H. oft verspottet worden, weil derselbe ein einzelnes Symptom der menschlichen Organisation zum Fundamentalprinzip der menschlichen Entwicklung machen wollte, was zweifellos verfehlt ist. Man sieht schon hier, wie dogmatisch Herder verfährt, wenn er schon im Bau der menschlichen Gestalt alle Humanität, Moralität und Religion präformirt findet. Die Religion wird von H. als etwas Naturgewachsenes aufgefasst, als natürliche Folge einerseits des nach den letzten Ursachen suchenden Verstandes, andererseits des freien Gehorsams gegen die als vernünftig erkannten Gesetze der Natur, und beides verbindet sich ebenso natürlich mit der Hoffnung der Unsterblichkeit. Im 5. Buch gibt H. seinen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis auf Grund des Satzes, dass keine Kraft untergehen kann. Da der Mensch die Humanität, die doch als Naturzweck in ihm angelegt ist, auf Erden nie erreicht, weist sein irdisches Wesen über sich selbst hinaus. Jedoch will Herder ins Jenseits nicht hineinschauen, sondern sich nur hineinglauben. Der Mensch ist ein Mittelding zwischen zwei ineinander greifenden Systemen der Schöpfung, ein Bürger zweier Welten, der natürlichen und der geistigen. Mit Buch VI treten wir in den II. Hauptteil der Ideen, worin H. von den Differenzierungen des einen Menschengeschlechts in Racen redet: „Die Erde ist das Treibhaus der natürlichen Sinne und Gaben, Geschicklichkeiten und Künste,

Seelenkräfte nnd Tugenden, die sich anders und immer anders gestalten und mischen". Am Ende des VIII. Buches erscheint bei H. die vulgäre Glückseligkeitstheorie. „Für jedes Wesen hat die Natur einen Genuss bereit, mit dem sie es durchs Leben hindurchtäuscht." Die Glückseligkeit der Menschen darf nicht mit unserem Massstab gemessen werden, denn jedes Volk hat seine individuellen Glückseligkeitsbegriffe. Kein Volk ist vor dem anderen bevorzugt. In der individuellen Glückseligkeit ist der Weltzweck keineswegs erschöpft, sondern die Menschheit muss sich geistig entwickeln zur Humanität, und die Erde ist ihr Schulhaus mit sehr vielen Klassen und Abteilungen [1]). Hier weist Haym in seiner Herderbiographie auf eine wichtige Erweiterung des Herderschen Begriffsmaterials hin. Am Anfang hat Herder bloss die Humanität als Weltzweck hingestellt. Hier ist es nicht mehr die Humanität allein, sondern Humanität und Glückseligkeit ist die Bestimmung des Menschen. Die Berechtigung dieser Nebeneinanderstellung ist nicht zu beweisen. Kant hat festgestellt, dass kein notwendiger Zusammenhang zwischen Moralität und Glückseligkeit nachweisbar ist und, was für die Kantische Moralität gilt, gilt ebenso für das, was Herder Humanität nennt. Im III. und IV. Teil der Ideen zeigt H. das Ringen der einzelnen Völker nach Glückseligkeit nud Humanität. Aus dem Zusammenwirken der geographischen Bedingtheit mit den lebendigen Menschenkräften sucht er die individuelle Lebensart der Völker abzuleiten, und hier begegnen wir wieder dem von Lessing konstatierten fruchtbaren Gedanken, dass die Schwierigkeiten, welche sich der Entwicklung entgegenstellen, zur Ueberwindung und eben damit zur sittlichen Ausbildung der Menschheit dienen.

An 2 Stellen ist mir hier bei H. eine Inconzinnität der Darstellung mit dem eigenen Prinzip aufgefallen. Er ist für das jüdische Volk sehr wenig eingenommen, was doch dem Gang der Geschichte durchaus widerspricht, hat doch das Judentum der Menschheit Heldengestalten geschenkt, die sich denen anderer Völker ebenbürtig zur Seite stellen, die Propheten; und aus ihm ist das Evangelium hervorgewachsen als edelster Spross des Judentums, in dem dieses selbst aufgehoben und nach seinem ewigen Gehalt in die Welt eingeführt wurde. — Der zweite Punkt ist Herder's Urteil über das historisch gewordene Christentum, in dem er eine grosse Verirrung sieht. Hier adoptiert er die Lessing'sche Trennung zwischen der Religion Christi und der christ-

[1]) Buch 9 u. 10,

lichen Religion, und dieser Gedanke ist ein höchst fruchtbarer, das Evangelium Christi einmal rein für sich darzustellen, ein Gedanke, der die heutige theologische Forschung noch beherrscht. Aber doch bedeutet es den Tod aller historischen Auffassung und widerspricht den eigenen Prinzipien Herder's, eine Verirrung der ganzen geistigen Menschheit anzunehmen, die über ein Jahrtausend gewährt haben sollte. Wir sind hier wieder auch bei H. in der vulgär rationalistischen unhistorischen Auffassung, die alles misst nach ihren individuellen Massstäben von „Vernünftigkeit".

Absichtlich habe ich die Erörterung des 15. Buches der Ideen hieher zurückgestellt, in welchem Herder die philosophischen Resultate seiner Geschichtsentwicklung gibt. Die vulgär teleologische Geschichtsbetrachtung lehnt er ab, aber tiefer blickend will er in allem Entstehen und Vergehen das Walten der göttlichen Vorsehung nachweisen. Von der bloss theoretischen Geschichtsanschauung, die keine Endzwecke anerkennt, sondern alles rein kausal und mechanisch betrachtet, will H. ebensowenig wissen. Die Humanität ist universaler Zweck, nicht blos für die Naturentwicklung, sondern auch für die Geschichte. Die erhaltenden Kräfte überwiegen überall die zerstörenden, sowohl in der Natur als auch in der Geschichte. Der Mensch selbst wird nach und nach geschult zur Ueberwindung der zerstörenden Mächte. Hier kommt H. auch auf die zerstörenden Mächte in der Menschenbrust zu reden, die die furchtbaren Explosionen der Geschichte verursachen. Aber wie ist es möglich, dass sie entstehen? Warum hat Gott sie nicht gehindert? Darauf kann H. aus seinen Prämissen keine Antwort geben, dann dass auch sie der sittlichen Entwicklung dienen, ist bloss eine Ausrede, weil die Menschheit doch auch nach H. zur „Glückseligkeit" neben der Humanität bestimmt ist, und diese Glückseligkeit wird durch jene Explosionen nur gehindert und auf Jahrhunderte unterbrochen. Ein Maximum von Vollkommenheit soll nach Herder jedem Organismus und auch der Menschheit erreichbar sein: „Wo irgend Menschen wohnen, da werden einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen [1])." Der induktive Nachweis dafür ist Herder nicht geglückt und ist nach obigen Einwendungen auch nicht zu erbringen. Auch die Identifizierung der Naturgesetze mit den Gesetzen der Humanität ist verunglückt. Die Theodizee ist nur auf ethischer Basis möglich und so treibt der Herder'sche Standpunkt über sich selbst hinaus aus der Naturphilosophie zur Ethik.

[1]) cf. Herder. Ausg. von Hempel XI. pag. 203.

Die Schwächen der Ideen wurden sofort erkannt und zwar von dem, der grösser war als H., von Kant [1]). Kant tadelt an H. die „Sagacität in Analogien" und einen nicht lange genug verweilenden viel umfassenden Blick. Besonders dass Herder aus dem aufrechten Gang des Menschen die Vernunft herleiten wollte, und sein Unsterblichkeitsbeweis aus der Analogie der Schmetterlingsverpuppung fand Kant's Missfallen, so dass er erklärte, was H. nicht begreife, suche er aus dem abzuleiten, was er noch weniger begreife. In der Rezension des II. Teils wendet sich Kant gegen die Herder'sche Glückseligkeitstheorie. Aus individueller Glückseligkeit ergebe sich kein Leitfaden der Geschichte und kein Vorsehungsplan. Nicht wie die Menschen sich befinden, nicht ihre momentane Glückseligkeit, sondern was sie aus sich machen, ihre Thätigkeit, ihre Kultur habe absoluten Wert [2]). Was Kant im Allgemeinen von den Ideen abstossen musste, das waren die Grenzüberschreitungen derselben in rein transscendente Gebiete, und diese Grenzüberschreitungen fanden statt, nachdem Kant die Grenzen für alle Zeiten festgelegt zu haben glaubte in seiner Kritik der reinen Vernunft.

In seiner letzten philosophischen Periode, welche noch vor Herausgabe des 3. und 4. Teils der Ideen anhebt, hat sich H. ganz dem Monismus ergeben [3]). Dieser tritt besonders zu tage in der Schrift: „Gott: Einige Gespräche über Spinoza's System von Herder 1787", wovon für uns das letzte der 5 Gespräche wichtig ist. Alle Wesen sind Wirkungen der Weisheit, Allmacht und Güte Gottes. Es ist der Vernunft unfassbar, dass etwas zu nichte werde. In der ganzen Natur herrscht die Notwendigkeit, denn in Gott gibt es kein Ueberlegen und Beratschlagen, Willkürlichkeit und Velleität. Das Höchste und Niederste ist von Gott gewirkt. In der Natur gibt es weder Zufall noch Zwecke, sondern überall Kausalität, wobei alle Kräfte nach vorwärts wirken. Man muss nicht nach kleinen Absichten im Einzelnen forschen wollen. Deshalb tadelt Herder die Anthropopathieen in Leibniz' Theodizee und noch mehr, dass die Nachtreter von Leibniz die einkleidende poetische Form zur Hauptsache gemacht hätten: „Welche Menge Théodicéen, Teleologien, Physico-Theologien sind, auf diese Konvenienz errichtet, die nicht nur dem höchsten Wesen sehr einge-

[1]) cf. Seine Rezensionen des I. und II. Teils der Ideen, 1785.

[2]) Verfasser bittet, diese These Kant's im Auge zu behalten, weil sie ein interessantes Licht wirft auf Kant's eigene Stellung in der Lehre vom Uebel.

[3]) cf. Fischer über H.

schränkte schwache Absichten unterschoben, sondern zuletzt darauf ausgingen, alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldene Kette der Natur zu zerreissen, um ein paar Gegenstände in ihr zu isolieren, dass eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absichten erscheine". H. spottet über die, welche uns aus der Kammer des göttlichen Rats predigen, dass wir die Füsse zum Gehen, das Auge zum Sehen haben etc. Viel lieber wäre ihm der Nachweis innerer Notwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte. Wir sehen, wie scharf H. den Wolffianismus beurteilt, nur bleibt H. selbst mit seiner eigenen Lösung ebenfalls im Dogmatismus stecken. Dass es in dieser Herder'schen Welt nichts Böses gibt, ist selbstverständlich, denn Gott kann nur Gutes wirken. Was wir Uebel nennen, ist hier wieder zur blossen Schranke geworden oder zum Uebergang oder zum Kontrast. Auch das moralische Uebel hilft dem Menschen zu sittlicher Aufklärung. So sehen wir den reichen Geist Herders an allen Punkten dem deterministischen Dogmatismus verfallen, nachdem er wenigstens in den Ideen einen Versuch der Induktion unternommen hatte.

Damit sind wir nun am Schluss des I. Hauptteils unserer Arbeit angekommen und dieser Abschluss ist zugleich mit Lessing-Herder, ein Uebergang und Aufstieg zu Kant. Beide, Lessing und Herder, kennen die Mängel damaliger Schulphilosophie und streben darüber hinaus. Das sieht man schon in formeller Hinsicht, indem beide der ontologischen Beweisführung den Rücken gewandt haben. Freilich sind es nur unbewiesene Gedanken und geistreiche Einfälle, „welche erst eine spätere Zeit als notwendig beweist, und welche jene nur ahnten". „Sie sehen wie Moses ins gelobte Land, ohne hineinzukommen": mit diesen treffenden Worten schliesst Erdmann [1]) und mit ihm auch wir die Betrachtung der vorkantischen Philosophie.

---

[1]) II. 2., pag. 527.

II. Hauptteil: Kant.

Literatur:	20. Kuno Fischer:	Gesch. d. n. Phil., Bd. 3, 4 (3. Aufl. 1889) u. Bd. 5 (2. Aufl. 90).
	21. Ueberweg:	Grundr. der Gesch. d. n. Phil.
	22. Höffding:	Gesch. d. n. Phil.
	23. Reiche:	Lose Blätter aus Kant's Nachlass. Hft. I, Königsberg 1889.
	24. Zöllner:	Ueber den Versuch einer Théodicée, erschienen in Abhandl. d. k. Ak. d. Wiss. in Berlin 1790/91.
	25. Creuzer:	Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen, revocatur denuo. Lpzg. 1796, eine Monographie, welche eine gute Darstellung des moralistischen Systems Kant's enthält im Gegensatz zu Leibniz.

Die vorkritischen Arbeiten an unserem Gegenstand, auch die kantischen nicht ausgenommen, tragen sämmtlich einen Zug von Familienähnlichkeit. Sie alle vertrauen naiv den menschlichen Verstandeskräften ohne besondere Erforschung der Grenzen des Könnens. Aber bei der Ausführung der Arbeit treten die Schwierigkeiten zu tage in den Widersprüchen der dogmatischen Systeme und in ihren ungelösten Gegensätzen. Erst als man die Unlösbarkeit der Schwierigkeiten auf der bisherigen Basis einsah, hatte die Stunde der kritischen Epoche geschlagen. welche vor Aufstellung eines Systems erst die Vorfrage stellt, wieweit die Kräfte des Verstandes tragen. An der dogmatischen Philosophie erfüllt sich das Gleichnis des Evangeliums vom Turmbau, dass man zuvor die Kosten überschlagen soll, ehe man ein unvollendbares Werk beginne. Die erste Aufgabe der kritischen Philosophie ist also diese, zu zeigen, dass und warum die dogmatischen Systeme aus ihren Widersprüchen

nicht herauskommen konnten, nämlich weil sie mit transscendenten Gedanken operierten. Nachdem die Fehler der bisherigen Methode aufgezeigt waren, kam die 2. Aufgabe der kritischen Philosophie, die Frage, ob es einen besseren Weg gäbe, der zum Ziele führe. Beide Fragen stellt und beantwortet Kant hauptsächlich in den 3 grossen Kritiken: 1. Die negative Kritik seiner Vorgänger vollzieht Kant hauptsächlich in der Kritik der reinen Vernunft und in dem Aufsatz von 1791: „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche einer Théodicée". 2. Seine eigenen positiven Ansichten gibt Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft", in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und in der „Kritik der Urteilskraft". Aus der vorkritischen Zeit existiert noch ein kleiner Aufsatz zu unserem Gegenstand: „Ueber den Optimismismus" von 1759 [1]), der insofern besonderes Interesse hat, als wir in ihm Kant als Sohn seiner Zeit kennen lernen, denn seine Philosophie ist nicht fertig aus seinem Kopfe gesprungen, wie Minerva aus dem Haupte Jupiters. Vielmehr sieht man auch an unserem Gegenstand, wie Kant zuerst die Anschauungen seiner Vorgänger teilt, wenn auch nicht schülerhaft sklavisch, und erst nach und nach daraus sich löst.

So erhält denn unsere Darstellung der Lehre Kant's vom Uebel 3 Teile: A. Vorkritisches. B. Kant's Kritik des dogmatischen Optimismus. C. Positive Leistungen Kant's für unseren Gegenstand.

A. Vorkritisches.

Das Problem des Optimismus war in der Zeit nach der Wende des 18. Jahrhunderts von neuem akut geworden durch einen äusseren Anlass, ein schreckliches Naturereignis, das Erdbeben von Lissabon. Rousseau z. B. vertrat gegen Voltaire's Gedichte sur le désastre de Lisbonne und sur la loi naturelle in einem Brief an Voltaire vom 18. Aug. 1756 den Satz: le tout est bien, in ausgesprochenem Anschluss an Leibniz und Pope. Auch Kant wurde durch das Erdbeben von Lissabon angeregt, sich in der Schrift: „Ueber das Erdbeben von Lissabon" 1756 über unser Problem zu äusseren, was wir im Vorübergehen erwähnen: Es sei falsch, erklärt Kant, dass der Mensch sich und sein Wohlbefinden als Weltzweck ansieht, denn die menschlichen Interessen kreuzen sich vielfältig, und ein Ereignis, das für einen Menschen ver-

[1]) Verfasser benützt hier die Ausg. von Rosenkranz-Schubert, 1838, I., pag. 47 ff.

derblich sei, könne einem anderen zum Nutzen gereichen. Wir sind nur ein Teil der Natur und dürfen nicht das Ganze sein wollen: „Der ganze Inbegriff der Natur ist ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und ihrer Anstalten". Der Mensch, der seine persönlichen Interessen zum Massstab des Weltgeschehens macht, handelt daher verblendet.

In dem Aufsatz über den Optimismus geht Kant, wie alle dogmatischen Metaphysiker, von der Voraussetzung der Existenz Gottes aus. Wie frei aber Kant dennoch zu der vorangegangenen Metaphysik steht, zeigt sofort seine Aeusserung über die Leibniz'sche These von der besten Welt, sie haue den Knoten ab, der so schwer aufzulösen sei. Einen ähnlichen Ausdruck braucht Kant später wieder in seinem Aufsatz über das Misslingen etc. v. 1791 [1]), dass alle philosophischen Theodizeen den Knoten abhauen statt ihn zu lösen; aber so leicht gibt sich Kant im Jahre 1791 nicht mehr zufrieden wie hier, mit dem Abhauen des Knotens. Hier hören wir ihn noch als den ausgezeichnetsten Wolffianer seine Gedanken entwickeln, den Wolffianer, welcher berufen war, das Ende des Wolffianismus zu inaugieren, und eine neue Epoche der Philosophie heraufzuführen. Die Kantische Schlussfolgerung ist diese: Gott hat die Vorstellung von allen möglichen Welten, also auch von der vollkommensten. Es gibt nicht mehrere Welten von gleicher Vollkommenheit, denn bei mehreren gleich vollkommenen Welten wäre kein Prinzip des Unterschieds vorhanden, so dass sie Gott selbst nicht unterscheiden könnte. Die Unterschiede der möglichen Welt sind nicht qualitativ, sondern graduell, bestehend in Negationen, Abwesenheiten, Schranken. Da macht nun Kant sich selbst die Einwendung, es sei kein Grad von Vollkommenheit denkbar, über dem nicht ein noch vollkommenerer möglich wäre, und darauf erwidert er: Auch für die vollkommenste Welt gibt es eine letzte Schranke der Realität, über welche sie nicht hinauskann, wenn sie noch Schöpfung bleiben soll. Auch die vollkommenste Welt kann nicht folgende Vollkommenheiten haben: Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit, Allgegenwart, die Macht zu erschaffen etc. Dies alles sind Attribute des Schöpfers und Grenzen der Schöpfung. Dass übrigens Kant selbst von seiner Deduktion nicht ganz befriedigt ist, zeigt seine Bemerkung auf S. 52: Dies sei eine Gewissheit, welcher die Gegner wenigstens nichts grösseres entgegenzustellen hätten. Es steht also nach Kant's eigenem Geständnis Behauptung gegen Behauptung. Der Gegner ist nicht über ihn Herr geworden, aber er selbst auch nicht

[1]) Ausg. von Rosenkranz u. Schubert, Bd. VIII, pag. 394. unter II. C.

über den Gegner. Zum Schluss verteidigt K. noch seine Lehre von der göttlichen Freiheit gegen den Vorwurf des Determinismus. Das sei gar keine Freiheit, sondern vernunftlose Willkür, welche das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbanne, um trotz allem Anspruch der Weisheit dem Uebel zu gebieten, dass es etwas sei.

Trotz ihrer Kürze haben wir unstreitig die gedankenreichste Schrift des Wolffianismus vor uns über unseren Gegenstand. Es ist ein merkwürdiges Verhängnis, dass der Zerstörer der dogmatischen Theodizee sie vorher noch am schärfsten und tiefsten darzustellen berufen war. Ihre Kritik hat Kant später selbst gegeben, allerdings ohne sie besonders zu nennen. Wir können uns also hier jede kritische Ausführung sparen, weil wir auf den folgenden Seiten uns doch damit beschäftigen müssen. Statt dessen seien nur zwei Urteile über jene Schrift mitgeteilt, das eine von einem Freunde Kant's, dem Magus des Nordens, Hamann, das andere von Kant selbst. Hamann erkannte und fixierte mit scharfem Blick die Schwächen des Aufsatzes in einem Brief an Lindner vom 12. Oktober 1759 [1]): „Er beruft sich auf das Ganze, um von der Welt zu urteilen. Dazu gehört aber ein Wissen, das kein Stückwerk mehr ist. Vom Ganzen auf die Fragmente zu schliessen ist ebenso, als vom Unbekannten auf das Bekannte". Kant selbst wollte den Aufsatz später gar nicht mehr gelten lassen[2]), denn er war ein Anderer geworden. Die ganze Zukunft kann nicht mehr so architektonisch schöne philosophische Phantasiegebäude errichten, wie der vorkritische Dogmatismus, sondern ihre Bestimmung ist, mit treuer induktiver Kleinarbeit das Irdische zu durchforschen. Von der Welt des Intelligiblen und Ewigen aber gibt uns nur Kunde das, was Kant die praktische Vernunft genannt hat.

B. Kant's Kritik des dogmatischen Optimismus.

§ 1 **Allgemeines u. transscendentale Dialektik.**

Der Mensch ist nach Kant receptiv, indem er die Stoffe der Erkenntnis der Sinnlichkeit entnimmt; zugleich ist er selbstthätig, indem er den Stoff in Begriffen formt. Ohne dies Zusammenwirken ist Erfahrung unmöglich, denn Sinnlichkeit ohne Begriffe ist blind, und Be-

¹) cf. Hamann's Schriften, Ausgabe von Roth I, pag. 491.

²) cf. Borowski, Leben Kant's, pag. 58 f.

griffe ohne Sinnlichkeit sind leer. Raum und Zeit sind die ursprünglichen allgemein menschlichen Anschauungsformen, auserhalb deren jede Anschauung unmöglich ist. Und sobald der Anschauungsstoff fehlt, sind unsere Begriffe leer, und jeder wirkliche Fortschritt in der Erfahrung ist unmöglich. Die menschliche Vernunft bewegt sich dann im Zirkel, in blossen analytischen Urteilen, bei denen nichts Neues unserer Erkenntniss zuwächst, sondern höchstens Begriffe formal erläutert werden. Eben das ist das Grosse und Bleibende in der transsententalen Aesthetik der Kritik der reinen Vernunft Kant's, dass er die Wertlosigkeit der analytischen Urteile auf Grund der leeren Begriffe ohne Anschauung für die Metaphysik feststellte und damit den ontologischen metaphysischen Dogmatismus zu Fall brachte. Schon an diesem Punkte erleuchtet sich uns die reformatorische Aufgabe, zu der Kant in Beziehung auf den vorangegangen Wolffianismus berufen war: schon hier bemerkt man den Grundsatz, der durch die ganze kritische Philosophie Kant's als ein roter Faden hindurchzieht, dass es ein Unrecht ist, in theoretischer Beziehung über transscendente Gegenstände Aufstellungen machen zu wollen [1]).

Von diesem Fundament aus geht nun Kant in der transscendentalen Dialektik [2]), daran, die dogmatische Metaphysik aus allen ihren Posititionen zu vertreiben. Für unseren Gegenstand kommt daraus nur in Betracht: die Kritik der rationalen Kosmologie und Theologie, denn in diesen Gedankenkreisen hat sich die bisherige Untersuchung über das Wesen des Uebels bewegt.

Die menschliche Vernunft schafft sich unabhängig von Sinnlichkeit und Verstand gewisse Ideen, welche als Abschluss der bedingten Verstandeserkenntnis absolute Prinzipien sein sollen. Sie schliessen die Reihe des Bedingten dadurch ab, dass man sie als Ursachen des Bedingten und als objektive Gegenstände ansieht. Ein derartiger Abschluss ist aber nur durch einen Sprung über die Erfahrungsgrenzen möglich.

Als reine Ideen angesehen, können sie der Vernunft hohe Dienste leisten, indem sie ihr als Leitsterne der Forschung dienen, oder wie Kant es nennt, als regulative Prinzipien. Aber damit ist die Vernunft nicht zufrieden, weil sie einen objektiven theoretischen Abschluss des

[1]) cf. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. von Kehrbach. 2. Aufl., pag. 48 bis 76, besonders pag. 66 ff.

[2]) bei Kehrbach, pag. 260 ff.

Bedingten gefunden zu haben wünscht, und so statuiert sie diese Ideen vermittelst eines „transscendentalen Scheins" als objektive Gegenstände der Erfahrung, und diesen Schein nun zu zerstören ist die Aufgabe der transscendentalen Dialektik.

Die transscendentale Kosmologie operiert mit dem Begriff „Welt" als der absoluten Einheit der Bedingungen aller Erscheinungen und die rationale Theologie mit dem Gottesbegriff als der absoluten Einheit aller Gedankenobjekte überhaupt, als dem Wesen, welches alle Realität in sich schliesst. Es ist falsch, wenn man in Kant einen Gegner der vernünftigen Weltauffassung, welche nach Abschluss unbedingt streben muss, sieht. Kant will uns zu diesem Abschluss verhelfen, nur sollen wir ihn in der richtigen Weise vollziehen. Solang unsere Vernunft ihre Ideen als objektive Erfahrungsgegenstände fasst, ist sie die Sklavin von Illusionen und ihr Schicksal dem des Sisyphus gleich, denn die Vernunft wird niemals ihre Ideen durch objektive Induktion nachweisen können. Eben von diesen unmöglichen Versuchen objektiven Nachweises transscendenter Gegenstände will uns Kant befreien, um dadurch dem Glauben Raum zu schaffen.

In der Kritik der rationalen Kosmologie [1]) entwickelt Kant nach den 4 Rubriken der Kategorientafel (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) die 4 kosmologischen Ideen, bei welchen ebensoviele Antithesen aus der reinen Vernunft ebensogut nachweisbar sind wie die Thesen selbst. Diese 4 Gegenüberstellungen nennt Kant Antinomien. Die erste Antinomie bezieht sich auf die Quantität der Welt. Thesis: Die Welt hat einen zeitlichen Anfang und räumliche Grenzen; Antithesis: Die Welt ist zeitlich anfangslos und räumlich grenzenlos. Auf die Qualität der Welt geht die 2. Antinomie: Thesis: Jede zusammengesetzte Substanz der Welt besteht aus einfachen Teilen; Antithesis: Es gibt nur Zusammengesetzes, nichts Einfaches. Die Relation erzeugt in der Kosmologie die 3. Antinomie: Thesis: Neben der Kausalität der Naturgesetze ist noch eine freie Kausalität anzunehmen, d. h. die Möglichkeit, eine neue Reihe von Wirkungen anzufangen, ganz spontan und ohne äussere Ursache; dagegen die Antithesis: Es gibt nur Kausalität durch Naturgesetze. Aus der Modalität folgt die 4. Antinomie: Thesis: Die Welt ist zufällig. Deshalb existiert ein schlechthin notwendiges Wesen entweder als ihr Teil oder als ihre Ursache; Antithesis: Es gibt weder in noch ausser der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen.

[1]) Bei Kehrbach, pag. 399, ff.

Der Vertreter der Thesis ist Dogmatist; der Antithetiker vertritt die Sache des Empirismus. Der Thetiker erklärt einen unendlichen Fortgang ohne Abschluss für unmöglich und sucht diesen Abschluss in einem absoluten Intellekt. Der Antithetiker dagegen zeigt evident, dass jeder willkürliche Abschluss unberechtigt sei, denn man kann ihn immer wieder überschreiten. Der Thetiker und Antithetiker existieren beide in jedem Kopf und erheben ihre Ansprüche, je nach Zeit und Umständen, der eine den anderen zurückdrängend aber nicht besiegend: So gerät die menschliche Vernunft mit sich selbst in Widerstreit, so lange sie der rationalen Kosmologie ihr Ohr leiht. Gut ist es und dankenswert, dass Kant einmal diese widersprechenden Sätze ans Licht gezogen und einander gegenübergestellt hat, denn dadurch werden wir bewahrt von jeder Einbildung eines nicht vorhandenen geistigen Besitzes. Damit hat aber Kant nicht im Sinne des Skeptizismus gehandelt, vielmehr wollte er uns über beide Dogmatisten, den Thetiker und Antithetiker in uns selbst hinaufheben, d. h. vom Dogmatismus zum Kritizismus führen. Wie notwendig diese Erhebung und Befreiung war, erkennt der leicht, der uns durch die Geschichte des Dogmatismus gefolgt ist. Gewiss vertritt der dogmatische Thetiker eine Seite, welche jedem religiös sittlichen Menschen teuer sein muss, aber was nützt dies, wenn man jeder seiner Aussagen eine ebenso gut begründete entgegengesetzt sieht? Man kann die Angst vor den gegnerischen Einwendungen in sich niemals loswerden und gelangt nie zur Sicherheit seines Besitzes, denn so lang irgend ein Vernunftbedenken nicht widerlegt ist, muss der Mensch eine Täuschung für möglich halten. Es ist also nur ein scheinbarer Verlust, den wir erleiden durch Verzicht auf theoretischen Nachweis, denn wir verlieren etwas, was wir noch niemals besessen haben, einen Scheinbesitz, und es ist gut, sich so schnell als möglich alles Scheingutes zu entledigen, um nur mit wirklich fundiertem Kapital zu wirtschaften.

Nur in den 2 letzten Antinomien findet sich ein Kern, der von der Kritik nicht zerstörbar ist, auf den vielmehr die Vernunft uns notwendig hinführt [1]). Hier hält Kant Thesis und Antithesis für möglicherweise richtig. Die Thesis müsste dann für die intelligible Welt gelten, dagegen für die Erscheinungen die Antithesis. In der 3. Antinomie hält Kant als möglicherweise bleibenden Kern fest: In den Dingen an sich ist Freiheit, die Erscheinungen dagegen sind alle von der Kausa-

[1]) pag. 428, ff.

lität beherrscht. Hier konstatiert also Kant nur die Möglichkeit intelligibler Freiheit, den objektiven Nachweis bringt erst seine praktische Philosophie. Damit ist dann der dogmatische Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus kritisch aufgelöst, und beide Seiten kommen hier zu ihrem Rechte, sowohl das theoretische Interesse des Determinismus als auch das religiös praktische des Indeterminismus.

Das Bleibende der 4. Antinomie ist das, dass in den Erscheinungen alles bedingt ist. Eine unbedingte Ursache tritt nicht in die Erscheinung. Aber ausserhalb der Erscheinungswelt liegt möglicherweise der transscendente Grund der Erscheinungsreihe, das Unbedingte. So schafft Kant schon in der theoretischen Philosophie Raum für die Möglichkeit des Glaubens an Freiheit und an Gott. Damit müssen wir uns einstweilen begnügen. Gewissheit gibt uns die praktische Philosophie.

Ziehen wir für unseren Gegenstand das Resultat der Kant'schen Kritik über die dogmatische Kosmologie, so finden wir: Die bisherige dogmatische Metaphysik hat in der Kosmologie die Erfahrungsgrenzen verlassen. Damit ist nicht gesagt, dass wir uns nunmehr für den gegnerischen Skeptizismus zu entscheiden haben, denn auch er begibt sich auf transscendentes Gebiet, sobald er über das Weltganze Aussagen zu machen unternimmt. Zu einem ähnlichen Resultate führt die Kritik der rationalen Theologie [1]. Zuerst wendet sich Kant gegen den ontologischen Gottesbeweis, welcher aus dem Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens seine Existenz ableiten will. Die Existenz ist kein Prädikat neben anderen, welches die Summe der Vollkommenheiten vermehren könnte. Wenn man sagt: ein Objekt ist, so setzt man es als seiend mit allen seinen Prädikaten. Also ist das Sein nichts als eine logische Copula und fügt der Summe der Prädikate nichts mehr hinzu. Ein Existenzialsatz kann nicht analytisch bewiesen werden, denn er ist selbst synthetisch. Auch das kosmologische Argument führt zu keinem Ziel, weil es nur von der zufälligen Existenz endlicher Wesen auf ein schlechthin notwendiges Wesen führt. Und auch diese Behauptung eines schlechthin notwendigen Wesens ist keine theoretisch zweifellose [2]. Von diesem schlechthin notwendigen Wesen aber ist noch keineswegs ausgemacht, dass es Gott ist. Vielmehr wird durch Zuhilfenahme des ontologischen Arguments, durch eine Erschleichung dieses notwendige Wesen zu Gott umgestempelt. Der kosmologische Beweis sagt nämlich: Das absolut notwendige Wesen ist der Inbegriff aller Realität. Dieser

[1] pag. 451, ff.
[2] cf. 4. Antinomie.

Satz ist aber nichts als das umgekehrte ontologische Argument. Man braucht bloss das Prädikat desselben zum Subjekt zu machen, so hat man das ontologische Argument wörtlich: Das Wesen, welches alle Realität in sich enthält, ist absolut notwendig. So teilt also das kosmologische Argument mit dem ontologischen dasselbe Schicksal. Es leidet also an 2 Fehlern: 1. Die theoretische Vernunft darf die erste Ursache nicht jenseits der Erfahrung suchen, sonst ist sie unbeweisbar; 2. Die erste Ursache wird nur durch eine Erschleichung mit Gott identifiziert.

Am achtungsvollsten verdient nach Kant der teleologische Beweis behandelt zu werden, welcher aus der Zweckmässigkeit der Welt auf die absolute Weisheit und Macht des Welturhebers schliesst, aber auch ihm fehlt theoretische Giltigkeit, denn auch der Zweckbegriff darf nicht über die Erscheinungswelt hinaus theoretisch angewandt werden. Zugegeben aber, der teleologische Beweis führe auf einen jenseitigen Welturheber, so haben wir höchstens einen Weltbaumeister von sehr hoher Macht, aber auch hier kein ens realissimum. Denn die Form der Welt führt höchstens auf eine entsprechende zureichende Ursache, einen Urheber dieser Zweckmässigkeit. Wir haben damit aber noch keinen Urheber der Materie, noch keinen Weltschöpfer. Um auch einen Weltschöpfer des Weltinhalts zu erhalten neben dem Weltbaumeister als Urheber der Weltform, flüchtet sich der teleologische Beweis zum kosmologischen. Dann haben wir wieder nur ein Wesen, dessen Vollkommenheit derjenigen der Welt korrespondiert. Das ist aber noch nicht das ens realissimum: auf dieses kommt man nur wieder durch Zuhilfenahme des ontologischen Beweises.

Somit ist dem Dogmatismus alles misslungen, was er in den Vorgängern Kant's zu bauen versucht hat, und die Arbeit muss von vorn begonnen werden. Falsch wäre es, wenn nun die skeptischen Gegner (z. B. ein Bayle) jubeln wollten, dass nun alles für sie gewonnen wäre. Vielmehr richtet sich die Kant'sche Kritik auch gegen sie. Die objektive Realität Gottes ist ebensowenig widerlegt als bewiesen. Es ist also bis jetzt für die Weltanschauung selbst nur Negatives ausgemacht.

Aber schon am Schluss der Kritik der reinen Vernunft lässt uns Kant einen Blick thun in die weitere Entwicklung seines Denkens. Wenn auch Gott nicht theoretisch als objektiv existent nachgewiesen werden konnte, so ist doch so viel zuzugeben, dass uns unsere theoretische Vernunft zu ihm als ihrem Ideal hinführt. Wenn uns dann

die praktische Vernunft dieses Ideals gewiss macht, so ist dieses Fürwahrhalten zwar nicht objektiv theoretisches Wissen, aber doch subjektiv zureichend. Wer also über Gott und sein Verhältniss zur Schöpfung Aussagen machen will, darf sie nicht theoretisch fundamentieren wollen: Das war der Fehler des Dogmatismus. Kritisch ist es, die docta ignorantia im theoretischen Gebiet festzuhalten. Die Vorgänger Kant's haben sämmtlich über Gott, die Welt und die Menschheit im Ganzen philosophiert, ohne sich um den induktiven Nachweis ihrer Philosopheme zu kümmern. Nur bei Lessing und Herder finden sich Ansätze historischer Induktion, aber verknüpft mit Dogmatismus. Dieser Umstand ist es, der ihre Resultate haltlos gemacht hat. Nur dann ist ein Fortschritt in unserem Problem denkbar, wenn man seine Lösung auf einem anderen als dem theoretischen Gebiet versucht.

Wir sind also hier gerade auf dem Punkte, den Leibniz so sehr gefürchtet hatte, nämlich dass der religiöse Glaube mediatisiert würde, wenn er nicht mehr theoretisch beweisbar wäre. Nach Kant dagegen steht der Glaube zu hoch, um theoretisch bewiesen werden zu können. Damit ist der Glaube nicht mediatisiert, wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden, sondern fordert Anerkennung und Gehorsam, königlich, ohne mit dem Staubgeborenen zu markten. Wer ihn theoretisch beweisen zu müssen glaubt, stellt sich selbst und seinem Glauben das schlechteste Zeugnis aus. So lehrt denn Kant den Primat der praktischen Vernunft über der theoretisch-spekulativen [1]), und erklärt, die Spekulation dürfe die Sätze der praktischen Vernunft nicht ablehnen, obwohl oder vielmehr weil sie über der theoretischen Erkenntnis liegen. Dass die Moralität von aller Theorie unabhängig sei, war allezeit Kant's lebendigste Ueberzeugung, sogar in den Tagen, wo er dem Skeptizismus zuneigte. Z. B. Fragmente I: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [2]). Hier findet Kant im Anschluss an Rousseau, dass die Moralität nicht bloss aus dem Verstand entspringt, sondern unabhängig ist von der theoretischen Bildung. Verstandesbildung allein ruft noch keine Sittlichkeit hervor und gibt dem Menschen noch keinen wahren Wert. Wir haben hier das, was wir bei den Wolffianern so sehr vermissten, nämlich den praktischen Massstab für den Menschenwert an stelle des theoretischen. — Aehnlich verschmäht Kant ebenfalls schon frühe alle theoretische

[1]) cf. Kritik der prakt. Vernunft. Ausg. v. Kehrbach, pag. 144 ff.

[2]) bei Schubert, J. Kant's Briefe etc., pag. 240 f.

Beweisführung, für transscendente Objekte, denn sie sei unnötig und entbehrlich. Quelle der Sittlichkeit ist ihm schon hier weder theoretische Beweisführung noch Aussicht auf Lohn und Strafe, sondern ein unverdorbenes einfältiges Herz. Nicht der Unsterblichkeitsglaube macht unsere Sittlichkeit, sondern umgekehrt: aus unserer Sittlichkeit entspringt der Glaube an Unsterblichkeit (cf. Träume eines Geistersehers, Teil II, Hptst. 3). Stets also hat Kant bei allen transscendenten Gegenständen den höchsten Wert gelegt auf den Glauben.

Und so erklärt denn Kant auch in seiner kritischen Periode, dass die praktischen Vernunftgesetze keiner theoretischen Stütze bedürfen, sondern ihnen übergeordnet sind. Wir haben also hier wieder den Gedanken, den schon Crusius ausgesprochen hat, dass die moralische Gewissheit keine geringere ist als die theoretische. Ihre Verneinung wäre identisch mit Selbstaufgebung. Je höher ein Mensch sittlich steigt, um so gewisser ist er seiner Ideale. Durch die Absonderung derselben von der Vermischung mit den theoretischen Interessen schwindet dem Menschen auch die nervöse Angst vor jedem Fortschritt der Wissenschaft, denn er ist sicher, seiner Ideale niemals verlustig zu gehen.

§ 2. **Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theod.**

Von den in diesem Abschnitt dargestellten kritischen Ergebnissen in Bezug auf den Dogmatismus hat Kant selbst speziell für unseren Gegenstand die Anwendung gemacht in dem Aufsatz von 1791 „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". Ohne den Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft mit ihren Grenzbestimmungen würde man den Aufsatz von 1791 nicht in seiner vollen Bedeutung würdigen können. Er zeigt die theoretische Unbeweisbarkeit des Satzes, dass die Natur mit dem Weltzweck übereinstimme. Dieser Satz ist also kein Gegenstand theoretischer Wissenschaft, sondern des Glaubens und der praktischen Vernunft, denn Kant hält die göttliche Weltregierung fest auf Grund moralischer Gewissheit.

In formeller Hinsicht ähnelt dieser Aufsatz von 1791 der transscendentalen Dialektik, indem an beiden Orten Rede und Gegenrede einander gegenübergestellt und abgehört wird [1]).

Kant vermutet am Anfange seines Aufsatzes, „es möchte Sache unserer anmassenden, aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein", die Sache Gottes verfechten zu wollen. In der That ist es eine thörichte Meinung Gott helfen zu müssen gegen menschliche Zweifel,

[1]) Benützt ist die Ausg. v. Rosenkranz u. Schubert. Band VIII. pag. 387 ff. vom Jahr 1838.

denn nur zu leicht erwacht, wenn unsere Gründe nicht stichhaltig sind, beim Gegner die Meinung, der Prozess sei zu seinen Gunsten entschieden. So bringt unangebrachter Eifer mehr Schaden als Nutzen, und die religiöse Weltauffassung verdankt Kant einen wichtigen Dienst, indem er sie lehrt, von einem Beginnen abzustehen, das niemals zum Ziele führen kann, wie Kant's Aufsatz zu zeigen beabsichtigt.

Einem richtigen „Sachwalter Gottes“ stellt Kant einen dreifachen Ausweg; er hat zu beweisen entweder: unsere Auffassung vom Zweckwidrigen ist falsch, oder es sei unvermeidliche Folge der Natur der Dinge, oder letztlich es sei Gott nicht der Urheber davon, sondern zurechnungsfähige Weltwesen, Menschen oder höhere gute oder böse geistige Wesen.

Das Forum, dem sich jede Theodizee zu stellen hat, ist die menschliche Vernunft, denn vor dieser will sie ja Gott rechtfertigen. Was die Grenzen der menschlichen Vernunft übersteigt, z. B. die Berufung auf die höchste Weisheit des Welturhebers, welche ja gerade bewiesen werden soll, kann also vor ihrem Forum nicht als beweiskräftig angesehen werden. Uebrigens fordert Kant auch nicht das Unmögliche, die höchste Weisheit Gottes empirisch zu beweisen, weil dazu Allwissenheit erforderlich wäre.

Die Einwürfe des Gegners sind von dreierlei Art: 1. Der wichtigste Einwurf ist das moralisch Zweckwidrige, das Böse, welches weder Zweck noch Mittel Gottes sein kann, wenn nicht die göttliche Heiligkeit, ein Fundamentalbegriff aller wahren Religion, vernichtet werden soll. 2. Das bedingt Zweckwidrige sind die physischen Uebel. Sie können nie Zweck Gottes, aber wohl ein Mittel sein für seine Weisheit, um das einmal vorhandene moralische Böse zu strafen. Hier handelt es sich um die Güte Gottes als Regierers und Erhalters. Es frägt sich, ob jedem in der Welt sein Recht widerfährt nach seinem sittlichen Verhalten. Das 3. Zweckwidrige ist das Missverhältnis zwischen Verbrechen und Strafe auf Erden. Dies wendet sich gegen Gottes Gerechtigkeit. Bemerkt muss werden, dass stets nur von den Uebeln und ihrer Ausgleichung in der Welt geredet wird, denn nur dafür ist vor dem Forum der Vernunft Prüfung möglich. Der Verteidiger hat also innerhalb des natürlichen Weltlaufs die göttliche Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit zu erweisen.

Bewunderungswürdig ist die logische Schärfe und Meisterschaft Kant's, mit der er die Gedankengänge auseinanderhält und die Aufgaben

stellt, die zu beweisen sind. Nur so ist eine klare und abschliessende Untersuchung möglich, wenn kein Teil in seinen Rechten verkürzt wird, wenn dem Verteidiger weder zu viel auferlegt wird, was zur Entscheidung des Prozesses nicht absolut notwendig ist, noch etwas geschenkt wird, denn damit wäre der Religion nicht geholfen. Der Ankläger würde wiederkommen mit Verstärkung. Nirgends ist Selbsttäuschung gefährlicher als in den Gegenständen religiöser Weltanschauung, und für die religiöse Wahrhaftigkeit ist nichts besser, als dass alle Zweifel ungescheut ans Licht kommen. So lange sie insgeheim in des Dunkels Schutz sich halten, sind sie am gefährlichsten. Es mag für ängstliche religiöse Gemüter diese rigoristische Art der Untersuchung anstössig sein. Wer seines Glaubens sicher geworden ist, fürchtet keine ehrliche Wahrheitsprobe.

Für die Heiligkeit Gottes lässt Kant nun den Verteidiger 3 Gründe vorführen, und man muss zugeben, dass er offen zu Worte kommen lässt, ohne Einschränkung, alles, was für Gottes Heiligkeit angeführt werden kann. Der erste Grund des Verteidigers ist aber gar keiner, sondern nichts als eine Ausrede; aber statt sich herauszureden, redet er sich selbst hinein. Das moralisch Böse, so behauptet er, sei nicht schlechthin zweckwidrig, sondern nur ein Verstoss wider menschliche Weisheit. Vielleicht sei gerade auch das moralisch Böse für Gott ein Mittel zu gutem Zweck. Das Gute sei nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz. Dieser Verantwortung gibt Kant gar keine Antwort, „denn die Verantwortung sei schlimmer als die Beschwerde". Und in der That würde die Konsequenz des Satzes sein, dass sogar in Gott der Zweck das Mittel heilige, was dem Begriff von Gottes Heiligkeit widerspricht, so gut als wir einen Menschen verurteilen, der durch ein unreelles Mittel den besten Zweck zu erlangen sucht. Dass das Gute nur ein relatives Gesetz sei für den Menschen, ist im Munde eines Verteidigers der Religion ein gefährliches Wort, denn dadurch wird das Sittengesetz seiner Würde beraubt. Nur wenn sich der Mensch bewusst ist, dass dieselben Gesetze, die sein Handeln regulieren, auch von der ewigen göttlichen Vernunft befolgt werden, wird er ihnen den nötigen Respekt entgegenbringen.

Die 2. Rechtfertigung von Gottes Heiligkeit gibt die Wirklichkeit des moralisch Bösen zu, aber behauptet, Gott habe es nicht verhindern können, weil es sich auf die Schranken des Menschen als eines endlichen Wesens gründe. Aber mit Recht wendet dagegen Kant ein,

dass damit das moralisch Böse gerechtfertigt würde. Sobald man das Böse aus metaphysischer Notwendigkeit ableitet, ist es nicht mehr moralische Schuld; das haben wir schon bei Leibniz gesehen. Damit hätte man ein grösseres religiöses Interesse, die menschliche Verantwortlichkeit, der Theodizee zu liebe geopfert.

Der 3. Grund des Verteidigers von Gottes Heiligkeit ist der: Der Mensch ist allein schuldig. Gott hat das Böse bloss zugelassen, nicht aber gebilligt, gewollt oder veranstaltet. Dagegen lautet die Einwendung: Schon an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, könne man Anstoss nehmen. Es ist doch ein eminent religiöses Interesse, Gott als schrankenlose Ursache des Weltgeschehens zu fassen, und dieses wird geschädigt, wenn man die Ursächlichkeit Gottes plötzlich wieder einschränkt, nachdem man auf religiöser Seite zuvor alles von Gottes Allmacht ableitet. Es kommt hier eine Antinomie des religiösen Bewusstseins recht eindringlich zum Vorschein: Wie verträgt sich die göttliche Kausalität mit der menschlichen Freiheit? Doch auf die Lösung des Problems können wir uns hier nicht einlassen, weil wir später darauf zurückkommen. Auch Kant lässt sich nicht darauf ein, weil beide, der Verteidiger und der Angreifer, Dogmatisten sind, und es ist ja Kant's Absicht, an möglichst vielen Punkten nachzuweisen, in welche Widersprüche die Dogmatisten sich verwickeln. Jedoch zeigt Kant hier, dass, wenn Gott das moralische Böse bloss zugelassen habe, um anderweitige höhere und selbst moralische Zwecke zu erreichen, der Grund davon im Wesen der Dinge, nämlich der notwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Naturen zu suchen sei wie beim Punkt 2. Damit wäre er wieder metaphysisch notwendig und die Menscheit wiederum nicht mehr verantwortlich dafür.

Die II. Hauptbeschwerde richtet sich auf Grund der vorhandenen Uebel und Schmerzen wider Gottes Gütigkeit, und auch gegen diese Beschwerde lässt Kant seinen Verteidiger 3 mal zu Wort kommen. a. Das Uebergewicht der Uebel über die Annehmlichkeiten des Lebens sei nicht vorhanden, denn jeder lebe lieber, als dass er tot sei, so schlecht es ihm auch ergeht. Der Tod selbst sei ein Nichtempfinden ohne Schmerz. Als Einwand dagegen frägt Kant jeden Menschen von „gesundem Verstand“, ob er wohl noch einmal des Lebens Spiel zu spielen Lust hätte. Kant setzt voraus, dass jeder Vernünftige die Frage verneint. Indes hat Mendelssohn, wie wir gesehen haben, die Frage

bejaht, und Verfasser würde es ebenfalls thun, selbst anf die Gefahr hin, von dem grossen Manne für sehr klein nnd wenig vernünftig angesehen zn werden. Die Menschheit besteht eben nicht aus lauter Kant. Besser scheint mir folgende Antwort. Es handelt sich überhanpt nicht nm Vergleichung der Summe von Glück nnd Unglück, denn damit wird die Frage verschoben. Der Verteidiger hat sich anheischig gemacht, alles Uebel als vernünftig zn erklären. Anch dies ist schon ein wichtiges Bedenken, wenn auch nnr ein Rest von Bitternis im Freudenkelch sich findet, ohne dass der Zweck davon einzusehen wäre. Und dies Bedenken ist vom Verteidiger nicht erledigt, noch zn erledigen.

Unter b) wird für Gottes Güte folgende Rechtfertignng ins Feld geführt. Mit der Natur des tierischen Geschöpfes hänge das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen notwendig zusammen. Diese Ausrede findet Kant bei dem Graf Veri „über die Natur des Vergnügens". Dagegen antwortet Kant: Warum ruft Gott Wesen in ein Dasein, obwohl er nicht imstande ist, es ihnen lebenswert zu machen?

Die Verantwortnng c) ist diese: Gott habe uns im Jenseits eine überschwängliche Seligkeit bestimmt, die aber durch irdische Trübsale unsererseits erkauft werden müsse. Dagegen wird vorgebracht: Die Meisten unterliegen diesen Prüfungen, und anch der Beste wird seines Lebens nicht froh. Zudem sei nicht einzusehen, wieso gerade Trübsale der jenseitigen Seligkeit vorhergehen müssten. Mit dieser Ausrede werde der Knoten abgehanen statt anfgelöst, was doch Pflicht der Theodizee gewesen wäre.

Man könnte finden, dass Kant hier den Apologeten ein wenig zu kurz kommen lasse bei seiner Verteidignng. Kant selbst lehrt doch, dass der Mensch nicht anf Erden ist, um glückselig, sondern um tugendhaft zu sein. Und dass es nach unserer Erfahrung keine Tugend gibt ohne Uebnng, mnsste Kant selbst zngeben. Es wird von Kant also hier das ethische Moment in Rücksicht anf die Uebel beiseite gelassen. Man könnte die Uebel als bestimmt ansehen, nns das bloss tierische, vegetative Leben zu verleiden, man könnte die Entbehrungen als Schule der Menschheit betrachten; ohne sie keine Kultur, keine Religion, keine Sittlichkeit. Dagegen würde sich von seiten Kants einwenden lassen: Wir sind hier nicht in einer moralisch praktischen, sondern in einer theoretisch-metaphysischen Erörterung. Hier gelten keine praktischen Ueberlegungen, sondern nur rein theoretische Nachweise.

Der III. Hauptvorwurf geht gegen die göttliche Gerechtigkeit. Unter a) beruft sich der Verteidiger auf die Gewissensqualen der Lasterhaften, wogegen der Ankläger behauptet, der Lasterhafte sei zugleich wenig gewissenhaft, und etwa noch vorhandene Gewissensskrupel übertäube er durch Sinnenlust und Weltgetümmel. Es dürfte sich darüber streiten lassen, ob der Ankläger damit im Rechte ist, denn es kann keiner dem Nächsten, auch dem Lasterhaftesten, ins Herz sehen und das Gewissen absprechen; aber dieser Satz wendet sich ebensogut gegen den Verteidiger, welcher sich auf unbeweisbare Gewissensqualen beruft.

Die Verteidigung b) ist ähnlich der von mir unter II. c) gegebenen, dass die Tugend mit Widerwärtigkeit ringen müsse und dass die Leiden den Wert der Tugend nur erhöhen. Dagegen verlangt Kant, dass die Tugend wenigstens vor dem Ende des Lebens mit Sieg gekrönt und das Laster bestraft werden müsse, denn eine jenseitige Vergeltung sowohl für die leidende Tugend, als für das triumphierende Laster sei keine theoretische Rechtfertigung der Vorsehung, sondern ein Machtspruch der moralisch gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt werde. Auf praktischem Gebiet allein ist Lösung des Lebensrätsels möglich, die theoretische Vernunft für sich ist dazu nicht imstande. Darum hat Kant so sehr Recht, wenn er scharf geschieden haben will zwischen theoretisch-metaphysischer und praktisch-religiöser Theodizee. Dass die erste nicht gegeben werden kann, hat Kant für alle Zeiten festgesetzt; dass die zweite notwendig ist, hat er in seiner praktischen Philosophie gezeigt.

Unter c) behauptet der Verteidiger: Auf Erden geschehe alles nach kausalen Gesetzen, proportioniert der angewandten Geschicklichkeit und Klugkeit der Menschen, nicht aber nach der Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken. Dagegen in einer zukünftigen Welt werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun. Dagegen erklärt Kant, dies sei keine theoretische Beweisführung, vielmehr müsse unsere theoretische Vernunft vermuten, dass dieselben Gesetze der Natur auch in der Ewigkeit gelten werden wie hier. Sofern Kant sich gegen die Flucht der theoretischen Metaphysik ins Jenseits wehrt, ist er gewiss im Recht. Aber von einem anderen Standort aus lässt sich der Gedanke als haltbar nachweisen: die Geschichte der Menschheit zeigt in ihren grossen Zügen, dass doch eine Uebereinstimmung des Menschenschicksals mit der göttlichen Gerechtigkeit stattfindet, allerdings nicht im physisch-kausalen Weltgeschehen, aber in der geistigen Entwicklungs-

geschichte der Menschheit. Wie oft schon hat sich das Weltgericht vollzogen, dass die gemordete Wahrheit sieghaft aus ihrem Grabe hervorbrach zum Beweis, dass sie nicht sterben kann, dass es für sie kein Grab gibt. Dies ist der Punkt, auf welchen Lessing aufmerksam gemacht hat und welcher geeignet ist, eine induktive Bestätigung der praktischen Philosophie und ihrer Postulate bei Kant zu liefern. Kant selbst hat auf diesen Gedanken wenig Wert gelegt, obwohl er ihn kannte, wie seine historisch-philosophischen Aufsätze beweisen, zu denen wir im Verlaufe dieser Arbeit noch kommen werden. Dennoch scheint er ein eminent fruchtbarer zu sein, besonders in unserem Zeitalter der Geschichte, denn die heutige Menschheit ist misstrauisch geworden gegen alles, was nach Metaphysik aussieht, weil die mit so grossen Versprechungen aufgetretene Identitätsphilosophie nicht Wort halten konnte. Der heutige Forscher in der Religionsphilosophie wird darum jede Möglichkeit der Induktion mit Freuden benutzen, und dazu dient der oben hervorgehobene historische Gesichtspunkt.

Das Facit des Kantischen Aufsatzes ist: die bisherige Theodizee hat die göttliche Weltregierung nicht theoretisch nachweisen können, aber auch der Zweifler hat das Gegenteil nicht bewiesen, denn „unsere Vernunft sei schlechterdings unvermögend zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zur höchsten Weisheit stehe". Die Theodizee hat es nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der theoretischen Wissenschaft als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Damit erspart Kant der geistigen Menscheit viel Arbeit, Streit und Enttäuschung. Denn einerseits wird ein verständiger Theoretiker sich nicht mehr anmassen, auf Grund seines engen Horizontes über Dinge zu reden, zu denen sein theoretischer Verstand ihm nicht die Fundamente geliefert hat, andererseits wird man auf religiöser Seite aufhören, in den praktisch-religiösen Sätzen theoretisch beweisbare Doktrinen zu sehen. Für das religiöse Menschenherz behalten die Aussagen des Glaubens dauernd ihren Wert. Es muss ihm genug sein, dass ihm seine religiöse Ueberzeugung alle Rätsel des Erdendaseins auf die einfachste Weise löst. Wer behauptet, Kant sei ein Gegner der religiös-praktischen Weltauffassung, der schiebt ihm eine Konsequenz unter, welche Kant weder ziehen wollte, noch gezogen hat, noch ziehen konnte. Aus reiner theoretischer Vernunft kann kein Urteil gesprochen werden, weshalb die klägerischen Parteien abgewiesen und vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft ge-

§ 8. **Zöllner gegen Kant's Kritik der Theodizee**

Interessant ist der in den Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1790/91 (gedruckt Berlin 1796) auf pag. 101 ff. erschienene Aufsatz von Joh. Friedr. Zöllner: „Ueber den Versuch einer Theodizee“, welcher eine Kritik gegen den oben besprochenen Kant'schen Aufsatz enthält. Meines Wissens ist es die einzige Schrift, welche sich speziell mit dem besprochenen Aufsatz Kant's beschäftigt. Zöllner wendet sich gleich am Anfang gegen die von Kant gegebene Bestimmung der Aufgabe; es handle sich nicht „um eine Rechtfertigung des Welturhebers, sondern um eine Rechtfertigung unserer Vorstellung von ihm“. Damit will Zöllner den von Kant behaupteten Schein der „Anmassung“ entfernen, der sich an eine Verteidigung Gottes selbst anschliesst. Erträglich werde das Menschenschicksal nur bei der Ueberzeugung von einer moralischen Weltregierung, welche Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft (bei Kehrbach, pag. 611 ff.) auch als Vernunftbedürfnis anerkenne. Zöllner will nun diesen „Machtspruch der Vernunft“ erweitern und verstärken durch theoretischen Nachweis [1]), denn eben diese zuversichtliche Behauptung der Vernunft, dass die Welt von einer höchsten Vernunft abhängt, sei auch die dringendste Aufforderung zu Versuchen in der Theodizee. Zöllner will aber auf einem anderen Wege, als den Kant eingeschlagen hat, zu der „Ueberzeugung vom Dasein Gottes gelangen“, und von hier aus durch „Schlüsse a priori zur Gewissheit“ von der höchsten Weisheit und Güte der göttlichen Regierung [2]). Damit ist er auf einem anderen als dem Weg der Erfahrung zu einer allgemeinen Wahrheit gelangt, die sich auf die Erfahrung bezieht, und er will dann das a priori Gefundene mit der Wirklichkeit zusammenhalten, um nicht etwas Leeres oder der Erfahrung Entgegenlaufendes gefunden zu haben. Dieses letztere Geständnis ist merkwürdig, weil es das eigene Misstrauen in den Apriorismus verrät. Wäre derselbe zum Ziele führend, so wäre ein Vergleich mit der Wirklichkeit so wenig notwendig, wie z. B. bei trigonometrischen Berechnungen. Zudem gibt Zöllner keine Andeutung von seinem Gottesbeweis, so dass seine ganze Position in der Luft steht ohne Fundament. Und wenn Zöllner den kantischen Gottesbeweiss auf das Gebiet der theoretischen Metaphysik übertragen will, wie wir gesehen haben, so widerspricht dem die bloss moralische Tragweite des Kantischen Gottesbeweises, welche keine weitere Ausdehnung seiner Konsequenzen als innerhalb der praktischen Vernunft zulässt.

[1]) und [2]) pag. 105.

Aber auch das praktische Interesse soll nach Zöllner, pag. 106, an dieser Rechtfertigung interessiert sein, weil die Erfahrung sich so gleichgiltig gegen unser Vernunftideal zu erhalten scheine. Blosse „spekulative Sätze“ ohne Erfahrung in der Wirklichkeit vermögen dem Menschenherzen keine Ruhe zu geben. Darum sei das Streben als löblich anzuerkennen, welches die Gesetze der Gerechtigkeit auch in der Welt, „deren Einrichtungen übrigens soviel Anspruch auf seine Bewunderung haben“, nachzuweisen unternehme [1]). Allerdings werde man oft vergebens suchen [2]), aber Zöllner will die höchste Weisheit ja gar nicht aus den Welteinrichtungen beweisen, sondern nur, nachdem sie anderweitig ausser Zweifel gesetzt worden, ihre Spuren entdecken. Aber was nützt es, wenn Zöllner selbst zugeben muss, vielmals vergeblich suchen zu müssen? Da stehen dann 1000 ungelösten Fragen ein paar Lösungen gegenüber, die nicht einmal zwingend sind, sondern von denen man zugeben muss, dass sie unter rein theoretischer Auffassung ebensogut rein kausal betrachtet werden können, dass also die religiös-praktische Auffassung keine notwendige ist. — Wenn Zöllner auf den analogen Fall hinweist, dass wir den Kausalitätsbegriff auf alle Erfahrung anwenden, ohne seine Allgemeingiltigkeit theoretisch nachweisen zu können, so ist das ein wertloser Analogieschluss. Zudem hat Kant gezeigt, dass unsere Kategorien nicht sowohl aus der Erfahrung stammen, als die Erfahrung erst ermöglichen, und dies gilt vor allem für die Kausalität. — Und wenn Zöllner [3]) darauf hinweist, dass wir heute vieles nicht mehr als Uebel ansehen, was die früheren als solches gelten liessen, so ist diese Auskunft ebenfalls nur scheinbar, denn wenn auch ein Teil der Uebel von der Bildfläche verschwunden ist, so bleibt doch noch ein bedeutender Teil zu erklären, und wenn auch nur ein Fall unerklärbar bleibt, so ist die theoretische Theodizee als misslungen zu bezeichnen.

§ 4. Rückblic auf kritisch Ansätze Kant's au frühere Zeit.

Hierher gehören auch die Zeilen, welche in den „losen Blättern aus Kant's Nachlass“ mitgeteilt von Rud. Reicke, Königsberg 1889 (1. Hft., pag. 293, ff.), auf uns gekommen sind. Sie enthalten einen Entwurf für die schon bei Lessing erwähnte Preisfrage der Berliner Akademie auf das Jahr 1755, „eine Untersuchung des Systematis des Herrn Pope, welches sich in dem Satz befindet „Alles ist gut““. Sie

[1]) Pag. 107.
[2]) Pag. 108.
[3]) Pag. 110.

zeigen Kant als Kenner des Leibniz'schen Systems, obwohl er[1]) dem Pope'schen System vor ihm den Vorzug geben zu wollen scheint. Pag. 297: „Also wurden die Eigenschaften Gottes zum Behuf derjenigen in Sicherheit gesetzt, die Einsicht und Folgsamkeit genug haben, den metaphysischen Beweisen vom göttlichen Dasein Beifall zu geben. Der übrige Teil derjenigen, die bei dem Anblick der Welt die Spur Gottes gern erkennen möchten, bleibt in Bekümmernis". Und Kant meint nun diesen letzteren habe Pope zurechtgeholfen. Der erste der beiden zitierten Sätze verrät den philosophischen Scharfblick Kants. Er sieht sofort, dass die ganze Theodizee auf den Gottesbeweisen ruht, zu deren Annahme „Folgsamkeit" notwendig ist.

Gegen den Leibniz'schen Optimismus wenden sich auch „Lose Blätter" aus Kants Nachlass, pg. 300 f.: „Wenn alles im Ganzen gut war, oder noch in den Teilen gut ist, so ist ohnfehlbar der Anblick von allen Seiten die Quelle eines wahren Vergnügens. Warum muss es denn so bewandt sein, dass alles in den Teilen unangenehm sei, um nur im Ganzen das Wohlgefallen zu erwecken? . . . . Diese Entschuldigung dient zwar, Gott von der Schuld freizusprechen, aber sie wird niemals den wichtigen Zweifel auflösen, warum die wesentliche Notwendigkeit etwas habe, welches dem allgemeinen Willen Gottes widerstreitet, und ihm die Zulassung abnötigt, ohne dessen Wohlgefallen erworben zu haben". Ausserdem pg. 301 in der Mitte: „Der zweite Hauptfehler des Optimismus ist, dass die Uebel und Ungereimtheiten, die in der Welt wahrgenommen werden, nur aus der Voraussetzung des Daseins Gottes entschuldigt werden, und dass man also vorher glauben muss, dass es ein unendlich gütiges und unendlich vollkommenes Wesen gebe, ehe man sich versichern kann, dass die Welt, die als sein Werk angenommen wird, schön und regelmässig sei, anstatt dass die allgemeine Uebereinstimmung der Anordnung der Welt, wenn sie an und vor sich selber erkannt werden kann, den schönsten Beweis von dem Dasein Gottes und der allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von demselben darreichen".

[1]) pag. 296 u. 297.

C. Positive Leistungen Kant's.

Der Platz ist gesäubert von dem eingerissenen Gedankengebäude des Dogmatismus. Es ist eine oft gehörte Rede, welche Kant als inkonsequent tadelt, sofern er das in der theoretischen Kritik Niedergerissene auf einem anderen Gebiet wieder hergestellt hat. Aber dies gereicht Kant so wenig zum Vorwurf wie das, dass man ein altes morsches Haus einreisst und ein neues, solideres an seine Stelle setzt. Und zwar datieren die Ansätze zu einem positiven Aufbau nicht erst aus der Epoche der Kritik der praktischen Vernunft, sondern wir sind ihnen schon am Schluss der Kritik der reinen Vernunft begegnet. — Bevor wir uns aber zur praktischen Philosophie Kant's wenden, haben wir aus der Kritik der reinen Vernunft noch einen wichtigen Punkt herauszuheben, der für unseren Gegenstand von eminenter Wichtigkeit ist, einen Punkt, den wir schon einmal bei der Kritik von Leibniz berührt haben, den Kausalitätsbegriff. § 1. **Die Drei mala.**

Für die ganze Welt theoretischer Erfahrung gilt durchgängige Kausalität, und innerhalb des Kausalzusammenhanges ist kein Platz für den objektiv theoretischen Begriff des Uebels und des Bösen. Denn in der objektiven Erscheinungswelt, von welcher allein wir theoretische Erfahrung haben, ist alles notwendig; da ist alles so gut und so vollkommen als möglich. Diese Wahrheit hat Spinoza endgiltig für alle Zeiten hingestellt: wo der Kausalitätsmechanismus herrscht, ist es nicht mehr möglich, von Gut und Böse, Vollkommen und Unvollkommen zu reden. Kant hat in der 3. Antinomie erklärt, dass über der Erscheinungswelt, in der Welt des Intelligiblen, Freiheit möglich sei. Wenn also überhaupt von Gut und Böse noch soll gesprochen werden können, ist dies nur in der Sphäre der Freiheit möglich. Innerhalb der kausalen Weltbetrachtung, und eine solche muss alle exakte theoretische Wissenschaft und will auch die Kantische theoretische Weltanschauung sein, ist kein Raum weder für den Begriff des Bösen noch für den des objektiven Uebels. Böse kann also nur das sein, was frei ist, was die Möglichkeit hat, sich zu entschliessen.

Jedoch ganz lässt sich der Begriff des physischen Uebels nicht aus unserer Weltanschauung eliminieren. Es gibt nämlich zwischen subjektiv-moralisch und objektiv-theoretisch noch ein 3. Gebiet, dasjenige des Gefühls, wovon Kant im ersten Teile seiner Kritik der Urteilskraft gehandelt hat. Für die rein theoretische Weltauffassung gibt es kein objektives Uebel; das steht nach dem Vorhergehenden fest. Aber der Kausalnexus wird nicht blos theoretisch aufgefasst, sondern auch gefühlsmässig, ästhetisch, und unter dem Gesichtspunkt des Gefühls, der Aesthetik lässt sich allerdings vom Uebel reden. Nichts ist an sich schön, abgesehen vom ästhetischen Urteil des betrachtenden Subjektes, nichts ist an sich gut, unabhängig vom Werturteil des Individuums. Dies hat Kant in bleibender Weise festgestellt. Nur war es falsch, dass Kant schön und gut für bloss subjektiv erklärte, vielmehr hat man darin eine gewisse Verbindung von Subjektivem und Objektivem zu sehen, wobei das Urteil zwar eine Sache des Subjekts bleibt, aber eine objektive Grundlage schon deshalb haben muss, weil nicht alle Gegenstände das gleiche Urteil veranlassen.

Machen wir die Anwendung der ästhetischen Weltansicht auf unseren Begriff vom Uebel, so leuchtet von vornherein ein, dass die ästhetische Betrachtung bei ihm so gut erlaubt ist wie beim Schönen und Guten. Nichts ist übel, abgesehen vom urteilenden Subjekt, aber ohne jede objektive Grundlage im Kausalnexus wäre ein derartiges Urteil unverständlich. Wir haben also auch hier eine Verbindung von Subjektiv-Objektivem.

Also in dieser ästhetischen Auffassung und Beschränkung ist der Begriff des Uebels stehen zu lassen. Aber der sittlich religiösen Weltauffassung, auf die wir später noch zu sprechen kommen, kann dieses Gefühl des Uebels nicht standhalten, sondern in ihr wird es aufgehoben und überwunden. Ohne dem Gang der Abhandlung vorgreifen zu wollen, muss ich das Resultat derselben hier antizipieren, um den Begriff des malum physicum vollständig erledigen zu können. Nur der irreligiöse und unsittliche Mensch ist dem Gefühl des Uebels, wie wir es im Vorangehenden festgestellt haben, schutzlos und wehrlos preisgegeben. Durch sein Leben geht eine tiefe Dissonanz, und finsterster Pessimismus ist der konsequente Ausdruck seiner Weltanschauung. Der religiös sittliche Mensch fühlt wohl auch das seinem Gefühl Widerstrebende des objektiven Kausalmechanismus, aber er erkennt dieses Gefühl als Schule, als Förderungsmittel seines sittlich religiösen Charakters, und darin

überwindet er es. Es handelt sich nur darum, dass die sittlich religiöse Weltauffassung als notwendig aufgezeigt wird, und diesen Nachweis soll der folgende Teil der Abhandlung noch erbringen.

Ist die sittlich religiöse Weltansicht aber als vernunftgemäss nachgewiesen, so ist auch der Begriff des malum physicum erledigt: Das religiös sittliche Bewusstsein gibt uns die Gewissheit, dass das einzige Böse nur im menschlichen Handeln besteht, es allein kann Uebel sein. Bös und Uebel sind also dann nicht objektiv theoretische, sondern nur noch subjektiv moralische Begriffe; sie liegen nur im Subjekt als ihrer Ursache. Erst unser Handeln und unser Urtheil gibt einem Gegenstand seine ethische Färbung; ohne sie sind die irdischen Gegenstände neutral in Rücksicht auf gut und böse. Im objektiven Kausalzusammenhang, welcher für unsere theoretische Weltauffassung die Grundlage bildet, ist es zwecklos, nach dem Uebel zu forschen. Das einzige Uebel hat seinen Ursprung in uns; es ist unser böser Wille.

Zuzugeben ist, dass Kant selbst diese Konsequenz für die kausale und ästhetische Weltbetrachtung nicht in widerspruchsloser Klarheit gezogen hat. Er redet vielmehr an vielen Stellen, mit denen wir uns noch zu beschäftigen haben werden, von den Uebeln im landläufigen Sinne des Wortes, vielleicht darum, weil ihm die eindeutige Konsequenz seines eigenen Systems entgangen ist, da er sich mit unserem speziellen Gegenstand niemals in extenso befasst hat. Auch Verfasser dieser Abhandlung hat sich lange vor dieser Konsequenz gesträubt, weil sie dem Landläufigen so sehr widerspricht, und weil in den ihm bekannten Schriften über Kant nirgends diese Konsequenz bemerkt wurde. Aber immer wiederholtes eindringendstes Forschen hat immer wieder zu demselben Resultat geführt. Vielleicht geben diese Zeilen einem Forscher Veranlassung, sich ebenfalls mit diesem Problem zu befassen. Es ist also nach des Verfassers Ueberzeugung Konsequenz aller wissenschaftlich-theoretischen und auch der Kant'schen Weltanschauung, dass vom physischen Uebel als objektiver Realität nicht geredet werden kann. Dagegen ist die Möglichkeit einer ästhetischen, subjektiv-objektiven Auffassung des Uebels zuzugeben, so lange man sich nicht auf den religiös-sittlichen Standpunkt Kant's stellt. Wer aber diese religiös-sittliche Weltanschauung als vernunftnotwendig anerkennt, für den verschwindet von den überlieferten 3 Uebeln das physische aus der Diskussion. Nur noch das metaphysische und moralische Uebel steht in Frage.

Zum Beweis, dass die obige Darstellung nicht ganz in der Luft

steht, mögen folgende Belegstellen dienen. Der erste Satz zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785) lautet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt nichts ausser derselben zu denken möglich was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille“. Umgekehrt lautet der Satz (und dient damit zur Bestätigung des auf der vorangegangenen Seite Gesagten vom physischen Uebel): Es gibt nur ein einziges Uebel, und das ist ein böser Wille. Der Wille allein ist mein, über sonst nichts bin ich Herr. Alles andere gehorcht den ewigen Gesetzen der Natur. Im Willen liegen alle menschlichen Geschicke beschlossen. Aehnlich erklärt die Kritik der Urteilskraft [1]), dass der Mensch sich allein einen Wert geben kann. Und dieser Wert besteht in dem, was er handelt aus seinem guten Willen heraus. „Ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann“. Dabei sind die äusserlichen Ereignisse selbst vollkommen gleichgiltig, weil das freie Subjekt selbst davon durchaus unabhängig ist, so dass das Sittengesetz niemals die geringste Entschuldigung wegen äusserer Hindernisse gelten zu lassen braucht [2]).

Aber auch das malum metaphysicum vermag der Kritik nicht stand zu halten. Auch hier fehlt allerdings die Kantische Vorarbeit, aber man sieht auch ohne diese leicht folgendes: Was die Leibniz'sche Schule unter dem malum metaphysicum sich dachte, hat mit der Theodizee gar nichts zu schaffen, und bedarf, wie schon oben bei Leibniz gesagt wurde, keiner Erklärung, weil es überhaupt kein malum ist, sondern ein blosser Relationsgriff vom Endlichen im Gegensatz zum Unendlichen. Diese Relation kann darum gar nicht als Uebel gefasst werden, weil mit Entfernung der Relation alles Geschehen in der Welt entfernt und die Welt in ein beziehungsloses Absolutes aufgelöst würde.

§ 2. **Die praktische Philosophie Kant's.** *a.* **Kategorischer Imperativ.**

Es bleibt also schliesslich nur noch das malum morale zur Erörterung.

In seiner praktischen Philosophie versucht Kant zuerst eine Begriffsbestimmung des moralisch Guten (cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Abschnitt I.[3]). Gut nennt man günstige äussere Verhältnisse

[1]) Ausg. v. Kehrbach, pag. 338 oben.

[2]) Hierzu passt auch die oben angedeutete Stellungnahme Kant's gegen Herder's Ideen.

[3]) Ausg. v. Hartenstein, Bd. IV, pag. 10 ff.

oder geistige und körperliche Vorzüge. Aber günstige Glücksumstände sind dem Menschen oft ein Schade, indem sie ihn aufgeblasen machen; sie verdienen also keineswegs immer das Prädikat „gut". Ebenso wenig sind geistige Gaben an sich schon gut, weil sie oft Hilfs- und Deckmittel sind für Ehrgeiz und Selbstsucht. Sowohl die äusseren als die inneren sogenannten Güter werden gut erst durch unseren Gebrauch. Damit stimmt die auf pag. 113 ff. dieser Arbeit entwickelte Ansicht, dass erst unser Handeln und Anwenden einen Gegenstand gut oder schlecht macht. — Unser Wille regiert unseren Gebrauch der Dinge, setzt die Zwecke. Also liegt im Willen allein die Wurzel von Gut und Böse. Bewusstloser Wille ist aber kein Wille, sondern blosser Naturtrieb. Nur wo nach bewussten Gründen der Vernunft gehandelt wird, ist Wille. Zum Streben nach Glückseligkeit braucht es keinen bewussten Willen; das erreichen die Tiere durch instinktive Triebe besser. Sogar Verstandesbildung und Kultur hat die Zufriedenheit und das Wohlbefinden des Menschen notorisch nicht vermehrt. Das hat Kant von Rousseau gelernt. Also ist der Verstand ein höchst ungeschicktes Mittel zur Begründung der Glückseligkeit. Man erinnere sich nur der 300 Spartaner. Wären sie dem tierischen Instinkt und Selbsterhaltungstrieb gefolgt, so wäre ihnen der sichere Tod durch Barbarenhand erspart geblieben. Ihre praktische Vernunft war es, die sie in den Tod führte. Also ist es ein Unrecht, den Zweck der praktischen Vernunft in menschlicher Glückseligkeit zu suchen.

Man vergleiche damit die Ethik des Wolffianismus und man wird bemerken, welche Vertiefung schon in den Prinzipien die Ethik durch Kant erhält.

Gut ist nach Kant nur der Wille, der von der Vernunft regiert wird zur Pflichterfüllung. Es gibt pflichtmässige Handlungen, welche der Mensch thut aus Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn. Sittlich ist eine solche Handlungsweise nicht, weil sie der Mensch selbst gar nicht vollzieht, sondern in Wirklichkeit seine Furcht oder Hoffnung. Der Mensch kann formell pflichtmässig handeln und dabei seine Pflicht hassen. Es handelt sich also hier nicht um den äusseren Schein, sondern um die innere Gesinnung. Nur in dem Fall, wo meine Gesinnung, mein Wille selbst, pflichtmässig ist, bin ich selbst handelnd; sonst regiert mich ein empirisches Interesse. Die Willensrichtung oder Maxime muss also eingegeben sein, allein durch die Achtung vor dem Gesetze ohne Rücksicht auf meine Selbstliebe und meine Neigungen. Daraus

folgt die erste Formel des Sittengesetzes: Handle so, dass die Maxime deines Handelns sich zum allgemeinen Naturgesetz eignet. Beim menschlichen Handeln kommt es allein auf die Form an, der Inhalt ist gleichgiltig, ebenso der Erfolg. Vor diesem Sittengesetz muss das ganze Heer egoistischer Neigungen den Rückzug antreten, denn sie eignen sich nicht zum allgemeinen Gesetz.

Das Sittengesetz äussert sich nicht als mechanischer Zwang, denn dadurch würde der Mensch zum Sklaven, zur Maschine, ohne Willen, ohne Freiheit, ohne Sittlichkeit. Seine Handlungen wären nicht sein Eigentum, sondern Sache des Zwangs. Das Sittengesetz darf also nicht zwingen, sondern nur gebieten, denn „Kein Mensch muss müssen“ sagt Lessing im Nathan. Das Sittengesetz ist also ein Imperativ. Für nützliche Handlungen ist der Imperativ bloss hypothetisch; er gilt nur in Rücksicht auf einen bestimmten im Auge gehabten Zweck. Das Sittengesetz darf aber nicht den endlichen Zwecken dienstbar gemacht werden, sondern es muss unbedingt gelten, kategorisch[1]). Zu den endlichen empirischen Zwecken gehört z. B. das Streben nach Glückseligkeit. Das Sittengesetz darf nicht mit praktischer Klugheitslehre vermischt werden. Sein einziger Zweck ist die Sittlichkeit. Dadurch werden aus dem Willen alle empirischen, materialen Bestimmungen entfernt, so dass der reine bloss formale Wille bleibt, und an ihn wendet sich der kategorische, rein formale Imperativ. Im rein sittlichen Willen allein beruht der absolute Wert der Persönlichkeit. Sie kann nie zum Mittel gemacht werden, sie muss Selbstzweck sein. Dies ist die absolute Würde der Person, die durch keinen Preis aufgewogen und ersetzt werden kann.

Hier erhält der kategorische Imperativ eine materiale Wendung durch eine 2. Formel. In allem Handeln achte die Menschheit sowohl bei dir selbst, als bei deinem Mitmenschen, indem du weder Dich noch einen anderen zum blossen Mittel brauchst und erniedrigst, sondern das vernünftige Menschendasein als absolut wertvoll anerkennst und zum Zweck setzest. Die beiden ersten Formeln verbinden sich dann zur dritten: Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens. Damit wird jede Persönlichkeit als Glied in die allgemeine Zweckgemeinschaft aufgenommen.

So stellt Kant die Sittlichkeit auf die ihr gebührende reine Höhe, wo sie unberührt bleibt von der Befleckung mit allerlei empirischen

[1]) Grundlegung zur Metaph. der Sitten, Abschn. II.

Nebenzwecken. Das ist Kants bleibendes Verdienst, dass er das sittliche Bewusstsein fundamental geklärt hat. Nur ein Beispiel dafür aus Kants eigenen Erfahrungen: Das Wöllner'sche Edikt suchte im vermeintlichen Dienst des Volkswohles und zur Erhaltung äusserlicher Ruhe das beste Recht der Menschheit, die freie Forschung, einzuschränken, indem es die Geister zu fesseln unternahm im Interesse einer patriarchalischen Willkürherrschaft, und auch Kant hatte unter diesen Strebungen zu leiden. (cf. Vorrede zum Streit der Fakultäten bei Kehrbach, pag. 21 ff.). Solchem und allem ähnlichen Streben schneidet Kant schon hier jeden Vorwand ab, indem er erklärt: was nicht allgemeines Gesetz zu werden verdient, was bloss einem vereinzelten Interesse dient, darf nicht zur Maxime gemacht werden.

Der kategorische Imperativ ist bei Kant in seinem Ursprung rein formal, und Kant hält dies für notwendig, weil nur dann seine Apriorität gesichert ist, wenn ihm kein empirischer Inhalt, keine Rücksicht auf die Erfahrung anhaftet. Dennoch bemerkt man im Fortschreiten von der ersten zu den beiden letzten Formeln auch bei Kant die Tendenz, dem Imperativ einen materialen Inhalt zu geben, was nicht ohne einen Seitenblick auf die Erfahrung abgeht [1]). Auch Höffding in seiner Geschichte der neueren Philosophie. Band II, pag. 92 ff., weist auf die empirische Voraussetzung im kategorischen Imperativ hin, nämlich dass der Mensch sich selbst als Glied der Menschheit fühlt und danach sein Handeln einrichtet. In der That ist nicht einzusehen, dass der kategorische Imperativ an seiner Hoheit das Mindeste einbüsst, wenn zugegeben wird, dass der Mensch sich desselben im Laufe seiner geistigen Entwicklung bewusst wird. Wir werden unten noch zu zeigen haben, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit überhaupt nicht als so fertig und so abgeschlossen zu erweisen ist, wie Kant es darstellen möchte, sondern erst im historischen Verlauf seinen immer tieferen Inhalt gewinnt. In der Geschichte liegt die Welt der Freiheit sichtbar aufgeschlossen vor unseren Augen. Wer die Gesetze der Freiheit und der Sittlichkeit darstellen will, muss die Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu rate ziehen. Auch hier wieder erscheint das Lessing'sche Prinzip als Ergänzung des Kant'schen.

Nur dann ist nach Kant die Sittlichkeit wahr, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe ausgeübt wird, rein um der Pflicht

---

[1]) cf. Dazu Zeller „Ueber das Kantische Moralprincip". Abhdlg. d. Berl. Acad. d. Wissensch., 1880.

willen, d. h.: der Wille darf nicht von aussen bestimmt, nicht heteronom, sondern er muss autonom sein. Auf theologischer Seite hat man den Kant'schen Begriff der sittlichen Autonomie perhorresciert, und zwar mit einem Schein des Rechts, nämlich so lange der Menschengeist als etwas für sich getrennt Subsistierendes gedacht wird. Wenn aber der Menschengeist als Aeusserung des Gottesgeistes gilt — ohne damit über die Gottheit selbst etwas ausgesagt haben zu wollen, z. B. im Sinne des Pantheismus, eine Frage, welche hier nicht zur Erörterung steht, — so ist die menschliche Willensautonomie ihres göttlichen Ursprungs keineswegs beraubt, sondern beides ist miteinander verbunden, indem der religiöse Mensch den sittlichen Willen als eigen und doch zugleich als gottgewollt erkennt.

Heteronom war die dogmatische Sittenlehre, welche den Dualismus konstituirt, indem sie das Sittengesetz von aussen ableitete, nicht aus dem reinen vernünftigen Willen des Menschen selbst, und aus dieser Heteronomie folgte die Vernachlässigung der Triebfedern des sittlichen Handelns, welche doch allein dem Handeln seinen Wert geben. Heteronom war die Ethik der Stoa und des Rationalismus, indem sie die menschliche Vollkommenheit zum Motiv des Handelns machte; heteronom war aber auch Wolff's Gegner Crusius, welcher die göttliche Willkür, die als der praktischen Vernunft des Menschen fremd erklärt wurde, als Motiv des sittlichen Handelns proklamierte. Die kritische Sittenlehre ist autonom; sie sieht im Sittengesetz eine Aeusserung der eigenen praktischen Vernunft.

b) Freiheitsbegriff. Der autonome Wille selbst postuliert als seine Voraussetzung die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit. Freiheit ist nach Kant nicht Willkür, denn schon Leibniz hatte richtig gezeigt, dass Willkür identisch sei mit Unsittlichkeit. Freiheit ist mit Gesetzmässigkeit verträglich, vielmehr ist erst durch Gesetzmässigkeit wahre Freiheit denkbar. Autonomie und Freiheit sind darum nach Kant identisch. Der rein vernünftige Wille gibt sich selbst das Gesetz. Wir stehen hier an dem Punkte, den die 3. Antinomie offen gelassen hatte. Innerhalb der Erscheinungswelt ist Freiheit nicht vorhanden, aber möglich ist sie jenseits derselben in der intelligiblen Welt [1]). Das Sollen des kategorischen Imperativs führt uns auf die Wirklichkeit der Freiheit im Gebiet der praktischen Vernunft, denn das Sollen ohne Können wäre Unvernunft. Das Sittengesetz ist als allgemein vorhanden und notwendig

[1]) cf. Krit. d. rein. Vrft., pag. 441.

nachgewiesen. Es handelt sich nun noch um die Anfzeignng der Bedingungen, nnter denen allein es als erfüllbar gedacht werden kann. Diese Aufgabe löst die Kritik der praktischen Vernunft.

Aber nicht bloss mit dem Kausalitätsbegriff ist der Freiheitsbegriff in Einklang zu bringen, sondern auch mit dem Gottesbegriff [1], denn es muss scheinen, dass auch der Gottesbegriff alle Freiheit erdrückt und wir dem Spinozismus verfallen. Dagegen hat Kant schon in der Antinomienlehre betont, dass es in der Erscheinungswelt keine Schöpfung, weil keinen zeitlichen Anfang gibt. Also schafft und wirkt Gott zeitlos. Unsere Handlungen aber erfolgen in der Zeit an den Erscheinungen: So wie es also ein Widerspruch wäre zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinneswelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumena) ist [2]. Darum hebt die göttliche Wirksamkeit die Freiheit des Menschen nicht auf.

Aber nicht der empirische Mensch ist frei, sondern er ist in allen Handlungen durch das Vorangegangene zeitlich bestimmt. Nur in seinem intelligiblen Charakter ist der Mensch unabhängiges, freies Subjekt seiner Thaten [3], indem er nach seinen eigenen selbstgegebenen Gesetzen handelt. Als Folgen unseres empirischen Charakters sind alle unsere Handlungen notwendig, aber der empirische Charakter selbst ist unsere eigene freie That als intelligibler Charaktere. Einen Zeugen dieser unserer stets vorhandenen intelligiblen Freiheit haben wir am Gewissen [4]. Jede Handlung ist sowohl notwendig als frei: notwendig ist sie als Aeusserung des empirischen Charakters, frei ist sie als Aeusserung des intelligiblen Charakters.

Man wird die Ausdrücke empirischer und intelligibler Charakter des Menschen dann in ihrem wahren Wert schätzen, wenn man sich stets den Beweisgrund dafür gegenwärtig hält: Das Sittengesetz, die Sittlichkeit. Sie muss als möglich gedacht werden, soll nicht gerade das allein Wertvolle und Grosse im Menschenleben, seine Sittlichkeit, zu Boden fallen. Aber wie wir als Persönlichkeiten in Erscheinung treten, handeln wir stets nach Regeln, und man wird von einem Menschen, denn man kennt, schon zum Voraus sagen können, wie er in

[1] Prkt. Vft., pag. 121 ff. bei Kehrbach.

[2] Prkt. Vft., pag. 124 oben.

[3] Prkt. Vft., pag. 118 f.

[4] Prkt. Vft., pag. 119.

der oder jener Lage handeln wird. Also ist auch hier keine Freiheit, obwohl auch der Schlechteste nicht leugnen kann, dass er anders hätte handeln können. Somit bleibt das sittliche Bewusstsein des Menschen entweder unerklärbar, oder man muss mit Kant hinter, oder besser über dem empirischen Charakter, der gewissen Gesetzen gehorcht, einen Charakter, oder wie man es sonst nennen mag, annehmen, der die Freiheit eines absolut neuen Anfangs besitzt. So verdankt die Ethik der praktischen Philosophie Kant's die Aufhellung eines der schwierigsten Probleme, an dem die Menschheit seit Jahrtausenden gearbeitet hat; man denke nur an Augustin und Luther [1]).

c) **Höchstes Gut.** In der Analytik der praktischen Vernunft (bei Kehrbach, pag. 21 ff.) stellt Kant nun den Willen oder die reine Vernunft in ihrer Reinheit, abgesondert von allem empirischen Inhalt dar. Entweder bestimmt den Willen Achtung vor dem Gesetz oder die Vorstellung eines bestimmten begehrten Gegenstandes. Im 2. Falle ist die Lust Motiv unseres empirischen Willens und Glückseligkeit sein Ziel; aber solche materialen Bestimmungen können niemals Objekte allgemeinen Wollens werden, können also nicht ein allgemeines Sittengesetz begründen [2]). Aller Eudämonismus erbaut sich ja durch sein Prinzip auf Egoismus und setzt schliesslich an Stelle schwieriger Pflichterfüllung leichten Lebensgenuss, weil ja die strenge Pflichterfüllung selten zu Lust und Wohlergehen, sondern viel öfter zu Mühen und Arbeiten führt. Der reine Wille ist unverträglich mit jedem äusserlichen Bestimmungsgrund, er ist blos gesetzmässig [3]).

Er erstrebt nicht das Gute in der Aussenwelt, er will es vielmehr in sich selbst darstellen. Erst dann ist mein Wille moralisch, wenn mein Wille und sein Motiv mit dem Gesetz übereinstimmen. Wenn blos meine That gesetzmässig ist, ohne positiv von mir gewollt zu sein, so ist sie legal, moralisch ist sie nicht [4]). Vor diesem sittlichen Wollen verlieren sogar die Folterqualen des Märtyrers ihre Macht „denn der Schmerz verringert den Wert seiner Persönlichkeit nicht im Mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes". Der Tugendhafte erkennt den Schmerz nur als übel, nicht als böse. Kant leugnet also nicht die

[1]) Hier allein ist die Versöhnung der beiden in der modernen Wissenschaft streitenden Interessen möglich; die Psychol. fordert Kausalität; die Ethik fordert Freiheit: Bei Kant haben wir die Auflösung des Problems.

[2]) Prkt. Vft., pag. 32 f.

[3]) Prkt. Vft., pag. 51- 69.

[4]) Prkt. Vft., pag. 69 ff.

Existenz des physischen Uebels, aber er erklärt den sittlichen Menschen als ganz davon unabhängig. „Aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung ihn zu erheben, wenn er sich bewusst war, dass er ihn durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe“ [1]).

In einer Hinsicht ist hier die Kantische Ansicht beschränkter als die Lessing'sche. Lessing erkannte den Segen des physischen Uebels im Antrieb zur Ueberwindung desselben, innerlich und äusserlich, worin eine Stärkung der sittlichen Kraft bestand. Kant berücksichtigt hier nur den sittlichen Charakter als fertigen, und in der That verhält sich der fertige sittliche Mensch hier so, wie Kant es darstellt. Die Entwicklung des sittlichen Menschen aber im Kampf mit dem Uebel hat Lessing gezeigt im Anschluss an Leibniz'sche Gedanken. Wir bemerken auch noch an anderen Punkten diese Beschränkung Kant's auf das Fertige, Abgeschlossene, wobei er die Genesis des sittlichen Menschen nicht berücksichtigt, die doch zur allseitigen Begründung einer soliden Weltanschauung höchst dienlich ist. Auch hier wieder findet sich ein Punkt, wo das Lessing'sche Prinzip eine Vereinigung mit dem Kant'schen einzugehen geeignet ist.

Eine am passenden Platz angebrachte „Tracht Prügel“ will Kant [2]), obwohl an sich ein Uebel, doch als gut anerkennen. Also deckt sich das sittliche Urteil durchaus nicht mit dem Streben nach physischem Wohl und Vermeidung eines physischen Uebels. Unrecht ist es, die Vernunft blos in Rücksicht auf Wohl und Wehe anzuwenden, was blos tierisch wäre, menschlich ist es die sittlichen Zwecke vom Trachten nach äusserer Wohlfahrt scharf zu trennen und zur obersten Bedingung alles Strebens zu machen [3]).

Durch diese Achtung vor dem Sittengesetz wird jedes Handeln aus blosser Neigung ausgeschlossen, weil es so vielfach im Widerspruch steht mit dem Sittengesetz, so dass auf dasselbe durchaus kein Verlass ist [4]). Wer die Neigungen in den Dienst der Sittlichkeit zu stellen unternimmt, öffnet den Launen Thür und Thor, und dadurch tritt an stelle der Sittlichkeit rohe Willkür. Natürlich kann die Sittlichkeit

[1]) Prkt. Vft., pag. 73.
[2]) Prkt. Vft., pag. 74.
[3]) Prkt. Vft., pag. 74/75.
[4]) Prkt. Vft., pag. 87 ff.

auch nicht mit dem Gegenteil der Neigung, dem Abscheu, der Abneigung zusammenbestehen [1]), wie Schiller mit Unrecht Kant unterstellte.

Um die widerstrebenden Neigungen in sich zu überwinden und zu einer wirklich sittlichen Gesinnung zu gelangen, ist es notwendig, sich das höchste Gut als das Unbedingte vorzustellen, im Gegensatz zu dem Praktisch-Bedingten, welches auf Neigung und Naturbedürfnis beruht [2]). Als das höchste Gut ist schon die Tugend erkannt. Aber um der Inbegriff alles Guten zu sein, muss das höchste Gut auch alle bedingten Güter in sich schliessen: es muss die Tugend und Glückseligkeit verknüpfen [3]). Diese Verknüpfung ist keine analytische, denn Tugend und Glückseligkeit folgen nicht auseinander. Die Verknüpfüng muss also synthetisch sein [4]).

Wir stehen hier vor dem Postulat der Unsterblichkeit [5]), auf welches Kant schon in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft [6]), hingewiesen hatte.

Solang der Mensch auf Erden wandelt, ist er den Versuchungen noch ausgesetzt, und vollkommen heilige Tugend gibt es nicht innerhalb des irdischen Lebens. Die sittliche Aufgabe kann also innerhalb der Zeit nicht gelöst werden, weshalb die ewige Dauer der Seele zu postulieren ist.

Aber Kant hat hier seine Behauptung nicht bewiesen, dass sittliche Vollkommenheit für den irdischen Menschen unerreichbar sei. Und diese Behauptung widerspricht auch Kant's eigener Lehre, denn er gibt bei Christus, den er als blossen Menschen fasst, zu, er habe die sittliche Heiligkeit erreicht und zwar mit bloss menschlichen Kräften [7]). Wie schwankend Kant selbst in seinem Unsterblichkeitsbeweis war, zeigt der Umstand, dass der in Krit. d. r. Vft. pag. 610 ff. angedeutete Unsterblichkeitsbeweis eine eudämonistische Färbung hat, indem er lehrt, dass sich die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit nicht in der Sinnenwelt finde, also im Jenseits zu erwarten sei. Diesen eudämonistischen Beigeschmack hat Kant in seiner praktischen Philosophie zu tilgen versucht, aber auch nicht glücklich.

[1]) Pag. 99 ff.

[2]) Prkt. Vft., pag. 129 ff.

[3]) Prkt. Vft., pag. 133 ff.

[4]) Prkt. Vft., pag. 136 ff.

[5]) Prkt. Vft., pag. 146.

[6]) Pag. 610 bei Kehrbach.

[7]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. pag. 63 ff. und 99 ff. Ausgabe von Kehrbach.

Da das Sittengesetz selbst die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zur Begründung des höchsten Gutes nicht vollzieht, kann dieselbe nur noch durch einen intelligenten Welturheber, Gott, vollzogen gedacht werden, weshalb seine Existenz zu postulieren ist [1]).

Auch dieser Gottesbeweis ist wenig glücklich. Man braucht nur den Kantischen Glückseligkeitsbegriff, der ihm zur Grundlage dient, scharf ins Auge zu fassen, um dies zu erkennen. Sobald nämlich der Mensch zur vollkommenen Sittlichkeit, deren Unmöglichkeit Kant nicht nachgewiesen, ja deren Möglichkeit er, wie wir gesehen haben, angenommen hat, durchgedrungen ist, gibt es auch kein Uebel mehr, denn der sittliche Wille ist das höchste Gut, und man frägt umsonst, was die von Kant postulierte Glückseligkeit zur Seligkeit eines sittlichen Willens noch hinzubringen kann. Und Kant hat doch selbst den Eudämonismus so scharf bekämpft, weil im Streben nach Glückseligkeit bloss der empirische Wille des Egoismus seine Nahrung empfängt. Auch das ist nicht einzusehen, warum die göttliche Vergeltung erst im Jenseits einsetzen soll und nicht schon hier.

Interessant ist die Verbesserung, welche Kuno Fischer [2]) am Kant'schen Unsterblichkeitsbeweis vorzunehmen versucht hat: Alles Entstehen und Vergehen ist nur in der Zeit möglich. Was von aller Zeit unabhängig ist, hat ein zeitloses Sein, kann also weder entstehen noch vergehen, ist also ewig. Da alle Dinge Vorstellungen sind, ist das erkennende Wesen die Bedingung der Erscheinungen, also selbst keine Erscheinung, also zeitlos, ewig. Den Ausdruck Unsterblichkeit will Kuno Fischer mit Ewigkeit vertauschen.

Aber was hier Kuno Fischer bietet, ist eine ontologische Begriffsdeduktion, so gut und so schlecht, wie sie die dogmatischen Metaphysiker Wolff'scher Observanz auch geboten haben, denn aus reinen Begriffen soll ein synthetisches Urteil ohne alle Induktion gewonnen werden. Unsere Zeit ist der ontologischen Metaphysik müde; sie fordert mit Recht Induktion. Und die historische Induktion, auf die wir schon so oft hingewiesen haben, ist die beste Theodizee und gibt auch den besten Unsterblichkeitsbeweis.

Der sterbende Christus ist der Besieger der Welt, des Todes und alles Uebels. Man mag gegen die Auferstehungsberichte der Evangelien, teils mit Recht, teils mit Unrecht noch so viel einwenden: eine That-

[1]) Prkt. Vft., pag. 149 ff.

[2]) Gesch. d. n. Phil. V., 2 Aufl., pag. 32 f.

sache bleibt zweifellos fest, die des Sieges. Die Menschheit ist christianisiert, die Wissenschaft ist christianisiert. Was die Menschheit Bleibendes hervorgebracht hat und hervorbringen wird, ist eine Aeusserung der Kraft seines Geistes. Und so gewiss Christus alle widerstrebenden Todesmächte überwunden hat, so gewiss wird jeder dasselbe vollbringen, der ihm folgt. Auf diesen ethischen Ausweg deuten alle die tiefsten Gedanken hin, an denen unsere Arbeit uns vorübergeführt hat.

Ich wundere mich nicht, dass Kant auf die Auferstehungsberichte keinen Wert legen wollte, noch konnte, hatten doch Reimarus und Lessing Keulenschläge dagegen geführt. Aber die moderne historische Forschung hat tiefer gegraben, ohne den Errungenschaften eines Reimarus, Lessing und David Friedrich Strauss, soweit sie haltbar sind, auszuweichen, sondern sie benützend und vertiefend, und sie hat es verstanden, den Siegesgang des Evangeliums als nothwendig und vernünftig aufzuzeigen. Gipfel des Unsinns wäre es, den Gang des Evangeliums durch die Menschheit als eine Verirrung zu fassen. Ist er aber als gottgewollt erkannt, dann steht auch die Unbesiegbarkeit jedes ehrlichen Strebens, die Unsterblichkeit der Wahrheit fest. Es geht im Gebiet der Philosophie der Freiheit nicht ohne historische Induktion, weil hier ihre Gesetze sich in der Verwirklichung zeigen. Jede sittliche That im Geiste Christi, auch ausserhalb des Christentums, ist für die Ewigkeit gethan, z. B. auch der Opfertod des Leonidas für das Vaterland und des Socrates für die „Gesetze" desselben [1], wie es im Nathan heisst: „Bei Gott! Ihr seid ein Christ, ein besserer Christ war nie". In der sittlichen That und im Opfer verliert die Misère des Lebens über den Menschen jede Gewalt; adlergleich erhebt er sich per aspera ad astra. Der Mensch ist zu gut, um einen Spielball des irdischen Glückes aus sich zu machen, sein Leben ist auch nicht eine Promenade, um sich Blumen zu pflücken und zu amüsieren, denn dazu ist die Welt erst recht nicht eingerichtet. Nur eine Gesinnung, welche des Lebens Ziel und Zweck im Genuss sucht, vermag über die Welt zu jammern. Der Tugendhafte nimmt sie an als gegeben und als vernünftig, und er betrachtet sie weder als gut noch als übel, sondern als Arbeitsfeld im Dienste des ewig Bleibenden, der sittlichen Welt, der Welt der Freiheit. Wer Glück und Unglück, Freude und Uebel kaufmännisch bucht, bei dem wird am Ende bestenfalls eine Null oder gar ein Minus herauskommen, bei dem wird das Leben nichts gewesen

[1] So hoffte Zwingli im Jenseits einen Socrates, Plato u. a. zu treffen.

sein, als ein bischen Traum von Glück, bei dem aber das Alpdrücken oft schwerer ist, als die süssen Illusionen.

Kuno Fischer hat richtig gesehen, dass der Kant'sche Glückseligkeitsbegriff nicht in sein System passt [1]). Hier hat die Korrektur einzusetzen, aber nicht mit neuen ontologischen Begriffsdeduktionen, sondern direkt im Sinne Kant's. Man entferne den Begriff der Glückseligkeit und setze dafür das Postulat der ewigen Dauer der Sittlichkeit! So gewiss jede sittliche That unvergänglich ist, so gewiss Christus in seinem Reich gesiegt hat, so gewiss lebt er auch; er hat noch nie mehr gelebt als heute. Es ist Christus selbst, sein Geist, dessen Segen durch die Menschheit geht, Mühselige und Beladene erquickend, Thränen trocknend. An ihm lernen wir die Macht und Realität der Geisteswelt fassen, deren Schauplatz das Irdische ist. Eine theoretische Enthüllung des Transscendenten zu geben ist unmöglich. Es genüge, es im Geiste Kant's zu fassen als Postulat, bloss als Postulat, und es bestätigt zu sehen in der Entwicklung der Menschheit.

In dem Kant'schen Gottesbeweise will Höffding, Band II, pag. 105/6 eine Lücke entdeckt haben, denn es fehle der psychologische, empirische Nachweis, dass das Vernunftpostulat der Existens Gottes bei allen Menschen absolut notwendig sei, und es könne in den religiösen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung zahllose individuelle Verschiedenheiten geben. Dagegen ist zu bemerken, dass der Tugendhafte ohne Gottesglauben seine moralische Ueberzeugung kaum gegen die widerstrebenden Mächte des Daseins wird behaupten können, wenn er sich nicht mit einer höheren weltbeherrschenden Macht im Bunde und das Sittengesetz als eins mit dem Weltgesetz erkannt hat. So führt das sittliche Bewusstsein dennoch immer wieder zum Postulat der Gottesexistenz, so sehr auch „starke Geister" sich dawider stemmen mögen. Betreffs der individuellen Verschiedenheiten der religiösen Bedürfnisse sei festgestellt, was auch Wundt in seiner Ethik zugibt, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit aus aller Verschiedenheit einer immer grösseren Einheit entgegengeht, und dass damit das religiöse Bewusstsein aufs innigste verknüpft ist, wurde schon bemerkt.

---

[1]) Gegen die Glückseligkeitswünsche hat Kant sich sonst immer ablehnend verhalten: cf. „Lose Blätter" aus Kant's Nachlass, herausgegeben von Reicke, Heft I, pag. 299: „Lasst uns nach dieser Voraussetzung die Klagen derjenigen mit Verachtung anhören, denen der Himmel, ihrer Meinung nach, kein gefälliges Loos der Vollkommenheiten zugeteilt hat".

Die moderne Religionsgeschichte, z. B. bei de la Saussaye (2. Auflage 1897) ist an der Arbeit den induktiven Nachweis dieser stetigen Annäherung des religiösen Individualismus zur Einheit hin zu erbringen. Wer weiss, ob nicht das argumentum e consensu gentium noch eine Zukunft hat, nicht im Sinne eines Beweises, sondern als Postulat? Auch Kant ist von seinem eudämonistischen Gottesbeweis in seiner Kritik der Urteilskraft wieder zurückgekommen, worin er das Postulat aufstellt, dass die Welt als Bearbeitungsfeld für die sittliche Menschheit eingerichtet sein müsse.

Den Gottesglauben hat übrigens Kant nicht als moralische Pflicht gelehrt. Es kann keine Pflicht geben zu glauben, was sich nicht erkennen lässt [1]. Also ist pflichtmässiges Handeln auch möglich ohne Gottesglauben, wie schon Wolff gelehrt hat. Es ist gewiss richtig, dass niemand sich seinen Glauben als Verdienst anrechnen darf. Nur zu leicht kommt ja alle Orthodoxie in Gefahr, im „Glauben" etwas Verdienstliches zu sehen, wogegen das sittliche Verhalten zurücktritt. Dennoch möchte Verfasser zweifeln, ob es wirklich dauerhafte Tugend gibt ohne Gottesglauben.

Es ist gut, dass es keine zwingenden, objektiven, spekulativen Beweise für die praktischen Postulate gibt [2], weil sie uns sonst als Gegenstände der Furcht zum sittlichen Handeln sklavisch zwingen würden, womit das Alleinwertvolle am menschlichen Handeln, die moralische Gesinnung, vernichtet wäre. Die Postulate sind also so gewiss als unsere Vernunft. Glaube an deine Vernunft, so glaubst du an Freiheit, Unsterblichkeit, Gott [3].

Auf pag. 184 ff. hebt dann Kant den Wert der sittlichen Vorbilder für sittliche Erziehung hervor. Hier sieht der Mensch den Sieg des Tugendhaften, und dies weckt naturgemäss den Wunsch ebenso zu

---

[1] Prkt. Vft., pag. 151 und 172 f.

[2] Prkt. Vft., pag. 175 ff.

[3] Creuzer Leibnitii doctrina de mundo etc., pag. 116, schreibt über die Geltung des moralischen Glaubens im Kantischen System: Quare fides ista necessaria, quamquam e cuiusque redundet moribus, necessario tanti est, quanti nulla esse e rationis principiis mere speculativis (Die letzten 2 Worte aus dem Druckfehler-Verzeichnis, pag. 118, eingeschoben.) persuasio possit quamvis acerrima, quandoquidem ea pravam (Verbessert nach dem Druckfehler-Verzeichnis.) mentem non excludit. Posita itaque bona mente, quæ in eo, qui ratione gaudet, semper requirenda est, fides haec est maxime perspicua tantoque magis quanto est certior conscientia in unoquoque necessitatis bonae conscientiae summae.

siegen, wie die Helden der Sittlichkeit. Dies ist der Gedanke, den wir schon im Unsterblichkeitsbeweis Kant's vermissten. Wie eminent wichtig derselbe auch in Kant's Augen ist, beweist der Umstand, dass er ihn in mehreren kleinen historisch-philosophischen Aufsätzen, zu denen wir noch kommen werden, und in seiner Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft wieder aufgegriffen hat. Schon Kant selbst sah sich veranlasst zu dieser wichtigen Erweiterung und Vertiefung des philosophischen Raisonnements, welches die rein begriffliche Beweisführung verlässt und die Bahnen historischer Induktion betritt. Man wird also auch die oben beim Unsterblichkeitsbeweis versuchte Beiziehung der Geschichte nicht als unkritisch und dem Geiste Kant's widersprechend tadeln.

Grandios ist der Beschluss, den Kant seiner Kritik der praktischen Vernunft gibt [1]) und in dem er die Summe zieht. Die Betrachtung der Sinnenwelt wirkt erdrückend auf den Menschen, soweit er Glied derselben ist. Innerhalb der Causalitätskette erkennt er sich als ein Nichts: „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der Zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt". Die Tugend macht aus unserem Nichts ein Etwas, das absolut und ewig ist, erhaben über alle Ketten und Grenzen. Der Mensch seufzt also nur unter selbstverschuldeter Sklaverei. Er trägt nur Ketten, die er sich selbst geschmiedet hat, und seine Schmerzen haben an ihn nur soweit ein Recht, als er unsittlich ist. Der Tugendhafte gibt seinem Leben einen ewigen Inhalt, sei er auch vom Schicksal dazu gesetzt, mit Steineklopfen seinen Unterhalt erwerben zu müssen.

Aus der letzten ethischen Schrift Kant's, der Metaphysik der Sitten v. 1797 heben wir nur einen Punkt heraus, welcher für unseren Gegenstand von Interesse und darum hieher gehörig ist: es ist das, was

[1]) pag. 193 ff.

Kant vom Mitleid sagt und was auf den Charakter Kant's ein höchst interessantes Licht wirft: (Metaph. d. Sitten, Teil I, Buch 2, Hptst. I, Abschn. I, § 34.) Die Empfindungsweise der Humanität müsse rein gehalten werden von allen vorübergehenden Gefühlsbewegungen. Man möge praktisch teilnehmen an fremdem Leid, aber sich nicht passiv davon affizieren lassen, denn das letztere sei sittlich wertlos. Nur Teilnahme, die sich in praktischer Hilfe bewährt und bethätigt, gilt bei Kant als moralisch. Durch das Mitleid aber werde das Uebel verdoppelt. Nur praktisch hilfreiche Gesinnung sei konsequent, die Gefühlsmenschen dagegen schlagen oft um ins Gegenteil. Einen merkwürdigen Kontrast bildet hierzu die praktische Philosophie Schopenhauer's, welche ganz auf das Mitleid basiert ist.

d) historisch-phil. Ergänzungen des Kantischen Moralismus.

Eine Ergänzung des schon erwähnten historisch-philosophischen Gesichtspunktes in der praktischen Philosophie Kant's geben mehrere historisch-philosophische Abhandlungen, zu deren Analyse wir hier kommen.

Die erste handelt „vom mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ 1786. Im Anfang ist der Mensch Naturkind, das seinem Instinkte gehorcht und von Schuld nichts weiss. Seines Willens und seiner Freiheit wird der Mensch nur inne im Gegensatz zu einem äusserlichen Gesetz. Der Mensch verlässt seinen Naturzustand durch einen Bruch mit der Vormundschaft der Natur. Erkauft wird dieser Fortschritt über den Naturzustand hinaus durch Verlust des Glückes des Naturzustandes. So ist seine erste freie That das Böse, und dies zieht ein Heer von Uebeln nach sich. Aber nur das Individuum hat von diesem Fortschritt einen Verlust, denn für die Gattung ist er ein Gewinn. Mit dem verlorenen Paradies des schuldlosen Naturzustandes erwachen im Menschen Bedürfnisse, die er zuvor nicht kannte, und um sie muss er ringen und kämpfen gegen feindliche Widerstände. Der Naturzustand war von Uebeln freier und insofern glücklicher, gemessen nach dem Massstab irdischer Wohlfahrt, wie schon Rousseau gezeigt hat. Aber der im Menschen angelegte Zweck ist nicht sein physisches Wohlergehen, vielmehr soll er befreit werden von seinem blossen Naturdasein. Er soll selbstständig gemacht werden und unabhängig von seinen Instinkten; er soll sich selbst die Gesetze der Freiheit geben. Aus des Lebens Nöten entwickeln sich in der Menscheit die Künste, die Geselligkeit und die bürgerliche Ordnung. So sind die physischen Uebel nichts als die notwendigen Mittel zur sittlichen Erziehung der

Menschheit, und der Mensch wird sich dann mit dem Gang der Geschichte versöhnen, wenn er sich in ihren Dienst stellt, wenn er seinem Leben durch Sittlichkeit Wert verleiht. Dann werden die Klagen über den Mangel an Genuss verstummen, und das verlorene Paradies ist im Frieden des sittlichen Bewusstseins und Strebens wiedergefunden.

Den Gang dieser Entwicklung stellt eine zweite geschichtsphilosophische Schrift dar vom Jahre 1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, worin Kant einen allgemeinen Gesichtspunkt zu gewinnen sucht, um von hier aus die ganze Entwicklung der Geschichte zu übersehen. Uebrigens gibt auch Kant hier, so wenig wie Lessing, an dessen Erziehung des Menschengeschlechts der vorliegende Aufsatz erinnert, eine induktive Beweisführung für seine Gedanken. Beide Aufsätze stehen in einem merkwürdigen Kontrast. Kant gibt allein die politisch-kulturelle Seite der Entwicklung, während Lessing die religiöse Entwicklung allein zum Grundprinzip machte. Für Kant war die Lessing'sche Religionsansicht eine unannehmbare, ja abstossende, weil er die praktische Vernunft und von ihr aus die Religionsphilosophie als etwas absolut Fertiges ansah, bei dem es keine Entwicklung geben durfte, sollte ihm nicht alles schwankend erscheinen. Hierin hat Lessing ohne Zweifel tiefer gesehen, wenn er auch diese Entwicklung als gottgewollt und vernünftig statuierte.

Das Ziel der historisch-politischen Entwicklung sieht Kant nicht im Individuum und seinem persönlichen Wohl, sondern in der Gattung. Die Uebel, die die Entwicklung mit sich bringt, hat das Individuum zu tragen, denn sie können den Fortschritt der Geschichte nicht hemmen. Sogar der Antagonismus des menschlichen Eigennutzes dient dem allgemeinen Fortschritt, indem er die Menschheit zu festen sittlichen Ordnungen zwingt, durch welche die Freiheit gesichert werden soll. Ziel der menschlichen Entwicklung ist, dass die Völker sich ordnen in möglichst gerechten Staatsverfassungen und dass die so geordneten Staaten zusammentreten zu einem allgemeinen Staatenbund, der den ewigen Frieden garantiert [1]). Damit sind die Uebel, welche die Entwicklung der Menschheit vom Naturzustand zur Rechtsordnung mit sich brachte, reichlich aufgewogen.

In diese Gedankenreihe gehören auch die beiden Rezensionen über Herder's Ideen, Teil I und II v. 1785, die wir schon bei Herder [2]) er-

[1]) cf. den schönen Aufsatz Kant's vom ewigen Frisden, 1795.

[2]) In I. E., § 2 dieser Arbeit.

wähnt haben. Die von Herder dargestellte Entwicklung war ein Naturprozess, während Kant den eigentlichen Zweck des Menschen in der von der irdischen Welt unterschiedenen intelligiblen Welt der Freiheit richtig erkannte. Den moralischen Weltzweck verlegt Kant in die Gattung, nicht in das Individuum, denn nur in der Gattung ist derselbe erreichbar.

Es wurde schon bemerkt, dass der historisch-philosophische Gesichtspunkt bei Kant etwas beschränkt ist, weil er nur eine politisch kulturelle, nicht aber eine ethische und religiöse Entwicklung anerkennt. Es ist heute wohl allgemein zugegeben, dass das, was Kant praktische Vernunft nennt, ebenfalls der Entwicklung unterliegt. Ich berufe mich dabei auf philosophischer Seite auf Wundt's Ethik und Siebeck's Religions-Philosophie, auf theologischer Seite auf Biedermann's Dogmatik, besonders für die Untersuchung des „Gewissens", welche, obwohl von den verschiedensten Ausgangspunkten aus, in folgendem Resultat übereinkommen: Die universelle historische Betrachtung der Menschheit zeigt eine Entwicklung des sittlichen Bewusstseins zu immer grösserer Reinheit und Klarheit. Und die Theologen fügen noch hinzu, dass dasselbe für das religiöse Bewusstsein ebenso gilt. Der historische Gesichtspunkt darf, ja muss also weiter ausgedehnt werden, als Kant für erlaubt und möglich hielt.

Man könnte im Sinne Kant's dagegen einwenden, dass damit alle Sicherheit zu Boden falle, weil auf jeder Stufe ein weiterer Fortschritt denkbar sei. Aber darauf lässt sich entgegnen, dass die jeder erreichten Stufe der Entwicklung angemessene Sittlichkeit dem Sittengesetz genug thut. Kein Verständiger fordert von einem Kinde mehr, als das Kind auf Grund seiner intellektuellen, sittlichen und religiösen Entwicklungsstufe zu leisten imstande ist. Und auch die Menschheit und die einzelnen Völker in derselben machen diesen Entwicklungsgang durch von der Kindheit zum Mannesalter. Aber auf jeder Stufe ist Tugend möglich und gefordert.

Von Seiten der religionslosen Ethik ist der Versuch gemacht worden, die praktische Vernunft der Menschheit aus ihrem eigenen sittlichen Gemeingeist abzuleiten, und es spricht dafür die eben angedeutete Beobachtung, dass der Menschheit im historischen Zusammenleben die sittlichen und religiösen Prinzipien bewusst geworden sind. Aber damit ist gegen die religiöse Auffassung nichts bewiesen, sondern die Frage ist nur zurückgeschoben, denn die religiöse Auffassung be-

trachtet eben diese Entwicklung als von Gott gewollt und gelenkt. Sobald man die Entwicklung für bloss zufällig, nicht für notwendig ausgäbe, hätte das Sittengesetz nur noch zeitliche, menschliche, irdische Geltung auf Grund der Konvenienz, und das Erhabenste im Menschen, seine sittliche Persönlichkeit, wäre damit in den Staub gezogen. Denn seiner Consequenz nach führt der reine Naturalismus dahin, in der Entwicklung zum Sittengesetz eine Missbildung zu sehen, weil es im Sinne des Naturalismus nur als Unsinn betracht werden kann, wenn ein Mensch seinem Ideal zu liebe den Genuss seiner kurzen Erdentage opfert. Man denke z. B. an Nietzsche. Nur in der sittlich-religiösen Auffassung der Entwicklung bleibt die Menschenwürde gewahrt, und sie hat vom Naturalismus nichts zu fürchten, auch wenn sie die historische Entwicklung des sittlich-religiösen Bewusstseins im Menschen zugibt, denn der von Nietzsche z. B. proklamierte Naturalismus trägt seine Auflösung in sich selbst.

§ 3 **Die Religionsphilosophie Kant's.**

In der bisherigen Darstellung der Kant'schen praktischen Philosophie wurde die sittliche Menschheit gezeichnet, wie sie sein soll. Aber die Menschheit ist nicht, wie sie sein soll; sie ist krank. Darum ist die nächste Aufgabe der Kant'schen Philosophie, die Ursachen der sittlichen Erkrankung und die Heilmittel dafür aufzusuchen. Das geschieht in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft v. 1793. Jeder sittlich strebende Mensch macht die Erfahrung innerer Unvollkommenheit, und diese Erfahrung weckt das Erlösungsbedürfnis. Die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Erlösung von dem einzigen wirklich vorhandenen Uebel des Menschen, der bösen Gesinnung, ist Gegenstand des religiösen Glaubens, den die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft an's Licht zu stellen unternimmt [1]). Von den äusseren Uebeln können wir nicht erlöst werden, weil sie im Causalnexus stehen; sie müssen sein. Dagegen das moralische Uebel ist nicht kausal bedingt; es soll nicht sein; es muss aufgehoben werden.

Die blos moralische Betrachtung stellt einfach die Forderung des Guten auf und fordert Vermeidung des Uebels ohne Rücksicht auf den Ursprung des Bösen und die Schwierigkeit der Tugendforderung für den empirischen Menschen. Die religiöse Betrachtung dagegen untersucht diesen Ursprung und will die Mittel darstellen, welche dem Menschen zurechthelfen.

Bei der Erforschung des Ursprungs des Bösen hält Kant die mensch-

[1]) cf. Vorrede dazu pag. 3 ff, bei Kehrbach.

liche Verantwortung fest und will dennoch den Grund des Bösen aufzeigen. Diese Ursache muss also so gefasst werden, dass die menschliche Verantwortlichkeit dadurch nicht eingeschränkt wird [1]). Den Standpunkt des Synkretismus, der den Menschen für sowohl bös als gut erklärt, und den des Indifferentismus, welcher den Menschen für weder gut noch böse erklärt, lehnt Kant ab, denn es gibt keine sittlich neutralen Handlungen und keine, welche sowohl gut als schlecht sind. Es bleibt daher nur der Standpunkt des Rigorismus haltbar [2]). Unser Charakter ist kein Naturprodukt, weil das die sittliche Verantwortung aufheben würde. Der Mensch hat 3 verschiedene Anlagen, die ihn in der Ausbildung seiner Sittlichkeit determinieren: 1. Die animalische; 2. die menschliche verständige und 3. die moralische Anlage [3]). Wenn die animalische Anlage in uns regiert, so versinken wir in rein tierische Laster. Aber auch der blosse Verstand erhebt uns nicht zur Sittlichkeit, denn das durch ihn veranlasste Wollen ist egoistisch, vollzieht sich auf Kosten der Nebenmenschen und endet in teuflichen Lastern. Diese beiden unteren Anlagen des Menschen müssen der moralischen Anlage unterworfen sein, sonst ist Gutsein unmöglich. An sich selbst sind auch diese unteren Anlagen nicht böse, sondern sie haben die Bestimmung zum Guten. Nur sofern sie sich vom Sittengesetz selbständig machen, erniedrigen sie den Menschen.

Diese Trichotomie menschlicher Anlagen bei Kant erscheint als ein ungemein wichtiger Fortschritt in der Ethik. Wir erinnern uns, wie der Wolffianismus die Moral aus dem blossen Verstande ableiten zu können glaubte, und es wurde schon dort bemerkt, dass diese Ableitung unhaltbar sei. Hier nun wird der Beweis erbracht, dass der natürliche Verstand zum Egoismus, dem Gegenteil der Sittlichkeit, führt. Erst unter der Herrschaft des Sittengesetzes in unserer moralischen Anlage werden die bloss natürlichen Anlagen moralisiert.

Von den natürlichen Anlagen scheidet Kant den „Hang", welcher nicht als angeboren vorgestellt werden darf, sondern wenn er gut ist als erworben oder, wenn er böse ist, als von dem Menschen sich zugezogen gedacht werden kann. Wenn der Hang meines Willens nicht vom Sittengesetz dirigiert wird, so sind 3 Stufen, welche zwar sittlich gleich wertlos, doch verschiedene Stufen der Unsittlichkeit repräsentieren,

[1]) Relig. pag. 19, f.
[2]) cf. Relig. pag. 20, ff.
[3]) Rel. pag. 24, ff.

zu unterscheiden: 1. die Gebrechlichkeit, wo das Naturell stärker ist als die sittliche Maxime; 2. die Unlauterkeit, wo das pflichtmässige Handeln nicht rein aus Pflicht erfolgt, sondern noch von anderen Triebfedern ausser dem Sittengesetz hervorgerufen wird; 3. die Bösartigkeit oder Verderbtheit, wo die reine Willkür herrscht, und die Denkungsart dem Sittengesetz in ihrer Wurzel entgegen gesetzt ist. Alle diese Arten des unsittlichen Hanges machen den Menschen böse. Im unsittlichen Hang besteht daher die Wurzel alles Bösen im Menschen [1]).

Auf pag. 32 ff. entrollt Kant vor unseren Augen ein Bild der Menschheit, treffend, wie man es nirgends treffender finden kann, ein Bild, schrecklich wie das Haupt der Gorgo. Hier hält Kant der Menschheit ihr Bild vor, wie es die empirische Wirklichkeit darstellt, und der menschenkundige Betrachter der Menschheit um sich und in sich findet das Bild aus eigener Erfahrung bestätigt. Hier ist Kant weit hinausgeschritten über die Rousseau'schen Naturgemälde der naiven unkultivierten Menschheit, in deren Zustand Rousseau das verlorene Paradies zu entdecken geglaubt hatte. Er ist aber auch ebensoweit von dem Glauben der Aufklärung an die Vollkommenheit der Menschheit entfernt, deren privative Mängel durch blosse Verstandesaufklärung geheilt werden könnten. Soll dem Kranken geholfen werden, so thut's not, ihm das Bild seines Leidens je und je eindringlich vorzuhalten.

Der Grund des Bösen darf nicht in der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen gesucht werden [2]), sonst wäre das Böse naturnotwendig. Es wäre gar nicht mehr böse, so wenig wie bei einem Tiere, dem Keiner wegen seines Blutdurstes einen Vorwurf macht. Der Leibnizianismus war, wie wir gesehen haben, dieser Konsequenz nicht entgangen. Auch in der Vernunft allein kann der Erklärungsgrund nicht gesucht werden, sonst müsste der Mensch als ein reiner Teufel angesehen werden. Erklärbar wird das Böse nur durch die Verknüpfung der Sinnlichkeit mit der Vernunft und dem ihr innewohnenden Sittengesetz. Indem die Vernunft sich den sinnlichen Trieben dienstbar macht, entsteht im Menschen ein Konflikt zwischen Egoismus und Sittengesetz, die Verkehrung der Maximen des Handelns. Nicht die unentfliehbaren sinnlichen Triebfedern machen den Menschen böse, sondern nur der Umstand, dass die Sinnlichkeit die Oberhand in ihm gewinnt. Der unsittliche Hang ist also des Menschen eigene verantwort-

[1]) Relig. pag. 28 ff.
[2]) Pag. 35.

liche That. Aus ihr entspringt des Menschen böser empirischer Charakter, und insofern er die Wurzel alles Bösen im Menschen ist, verdient er den von Kant geprägten Namen des radikal Bösen [1]).

Unsere schlechten Thaten sind nicht notwendig durch unseren vorangehenden Zustand begründet, denn solche kausale Auffassung und Ableitung des gegenwärtigen Zustandes aus dem Vorangegangenen wäre der Tod aller Ethik [2]). Von hier aus sucht Kant die kirchliche Lehre von der Erbsünde zurechtzustellen, indem jede Anerbung der Sünde dieselbe unserer freien That entrisse. Aber ganz wegwerfen will er sie nicht, sondern den centralen Gedanken davon, die Allgemeinheit des Bösen, als bleibend festhalten [3]). Ein positiver Grund des Bösen ist unerkennbar, weil alle unsere objektive Erkenntnis auf Kausalität beruht, welche von der Ethik ausgeschlossen bleiben muss um der Freiheit willen. Auch die Bibel leitet den Fall der ersten Menschen nicht aus dem vorangehenden Unschuldszustand kausal ab, sondern aus einem Bruch, einem Abfall, selbstgewollt, ohne äussere Ursache, allein aus bösem Hang. Diese Geschichte des Sündenfalls ist, so gefasst, diejenige unseres eigenen.

In dieser Lehre vom Bösen offenbart Kant eine Inkonsequenz, welche schon in seiner Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter und von der Freiheit angelegt war. Kant erklärt den Grund des radikal Bösen für unerkennbar. Aber wenn man einen Rest von Unbegriffenem läst, so ist dies eine Selbstaufgebung der praktischen Philosophie überhaupt, denn als Philosophie hat sie die selbstgestellte Aufgabe, alles zu erklären, sonst ist der Vorwurf des Mystizismus gegen sie nicht unberechtigt. Der Fehler liegt im formalistischen Streben nach „Apriorität“ und nach festem Abschluss, indem Kant mehr den fertigen Menschen ins Auge fasst, statt einen sich selbst entwickelnden. Die Freiheit des Menschen ist nichts fertiges, sondern eine Anlage, Aufgabe, ein durch Kampf zu erwerbender Besitz. Kant selbst hat diesen Gedanken gefunden und dargestellt in dem schon erwähnten Aufsatz: Ueber den mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte, aber er hat denselben für sein System nicht fruktifiziert. Die scharfe Entgegensetzung des empirischen und intelligiblen Charakters, welcher Kant infolge seiner Ausserachtlassung der „Entwicklung“ verfällt, wider-

[1]) Pag. 37.
[2]) Pag. 40.
[3]) Pag. 41.

spricht den Grundlehren der Psychologie, denn die menschliche Anlage sowohl zum Ideal als auch zum Gegenteil, darf nicht dualistisch gefasst werden, sondern fordert den Nachweis des phychologischen Zusammenhangs. Gewiss ist der Kantische Versuch ein höchst dankenswerter, indem er den Determinismus mit der Freiheit im Menschen vereinigen will, nur thut er es abstrakt dualistisch, statt psychologisch-genetisch. Dadurch muss Kant zwei Individuen in der Menschenbrust annehmen. Ausserdem ist es bei Kant unbegreiflich, wie es möglich ist, dass der empirische Charakter radikal böse werden kann, obwohl der intelligible Charakter absolut gut ist. Dadurch wird jede rationale Lösung unmöglich und die Kantische Position eine mythologische.

Das unverlierbare Sittengesetz erhält in uns Anlage und Möglichkeit zu moralischer Besserung [1]). Es gibt keinen allmählichen Uebergang vom Bösen zum Guten, denn dieser Uebergang müsste zugleich gut und böse sein. Es muss also in unserem Willen eine Revolution, eine Wiedergeburt vor sich gehen [2]). Diese That darf nur von uns selbst gethan werden, denn nur wir haben auf unseren Willen einen Einfluss [3]). Die Meinung, dass Gott einen Menschen zu einem anderen machen könnte, erklärt Kant für Schwärmerei [4]), denn nur der Empfängliche, also der schon Wiedergeborene, ist für Gottes Einwirkung zugänglich. Die Möglichkeit, dass Gott bei der Erlösung helfend mitwirkt, ist dabei nicht verneint.

Kein empirischer Mensch ist vollkommen; die sittliche Vollkommenheit existiert nur im Ideal, in welchem der Mensch als in seinem persönlichen Vorbild seine Aufgabe anschaut [5]). Nur um des Ideales willen hat Gott die Welt erschaffen. Zwar hat Strauss gelehrt, es sei nicht Sache der Idee, alle ihre Fülle in ein einziges Individuum auszugiessen, aber diese Frage ist nicht Sache apriorischer Gewissheit, sondern eine historische, über welche aus metaphysischer Deduktion nichts ausgemacht werden kann. Hier hat die moderne Forschung eingesetzt und von den zeitgenössischen Feinden Christi aus auf den Charakter Christi geschlossen. Wäre auch nur der leiseste Flecken an seinem Charakter zu entdecken gewesen, so hätten sie sich die Mühe der Gerichtskomödie und des Justizmordes sparen können, denn die Sache hätte in sich selbst zerfallen müssen infolge der eigenen Unlauterkeit.

1) Pag. 46 ff.
2) Pag. 49.
3) Pag. 54.
4) Pag. 55 ff.
5) Pag. 61 ff.

Die Gedanken, die Kant hier entwickelt, haben ihm manchen Tadel zugezogen. Es wird ihm vorgeworfen, er verfalle dem Mystizismus etc. Es wird sich fragen, ob der Mensch ohne ein gut Stück Mystik bei Fragen, die die höchsten Geheimnisse seines Innenlebens betreffen, wird durchkommen können, und es ist alles geleistet, was gefordert werden kann, wenn er sich bewusst bleibt, dass diese Aufstellungen nicht Sache theoretischer Gewissheit, sondern des Fürwahrhaltens und zwar mit subjektiv zureichenden Gründen sind. Und der historische Verlauf, auf den diese Blätter schon so oft hingewiesen haben, gibt diesen Aufstellungen ein derartiges Gewicht, dass das subjektive Fürwahrhalten ohne das mindeste sacrificium intellectus vor sich gehen kann. Wenn es wahr ist, dass die Geschichte kein Labyrinth von Dummheit, Narrheit und Bosheit ist, sondern sich eine Entwicklung nachweisen lässt, so wird in dieser vernünftigen Entwicklung die Genesis des Evangeliums den wichtigsten Faktor auszumachen berufen sein.

Kant erklärt es nun für die Aufgabe des Menschen, an dies persönlich gedachte Ideal zu glauben und es in unserem Leben nachzubilden [1]). Dies Ideal muss so gedacht werden, dass wir ihm gemäss zu leben im Stande sind [2]). Sobald man ihn als ein übermenschliches Wesen ansieht, wird der Mensch die Ausrede annehmen, dass er mit seinen schwachen Kräften einem Gott nicht zu folgen vermöge. Deshalb will Kant von ihm alles Uebernatürliche ausschliessen, damit wir ganz dieselben Bedingungen zu erfüllen haben, wie er. Bei ihm lernt der Mensch, dass niemand auf Erden ein verbrieftes Recht hat, glücklich zu sein, dass aber jedem die Möglichkeit gegeben ist, frei zu sein, wenn er nur frei sein will, dass also im Willen des Menschen seine Geschicke beschlossen sind.

Mit dieser im Willen vollzogenen Wiedergeburt ist aber der Mensch noch nicht vollkommen gut, und seiner fortschreitenden Entwicklung zum Guten stellen sich 3 Hindernisse entgegen [3]). a. Unsere That ist stets mangelhaft, wenn sie sich auch dem Ziel annähert, denn im Begriff des Fortschreitens liegt, dass das Ziel noch unerreicht ist. Die Auflösung dieser Schwierigkeit liegt darin, dass Gott als Herzenskündiger mit der allein wertvollen sittlichen Gesinnung, in welcher die etwa noch vorhandene empirische Unvollkommenheit prinzipiell überwunden ist, zufrieden ist. b. Aber aus eben diesem Trost erhebt sich die zweite

[1]) pag. 62, unten.

[2]) pag. 63, ff.

[3]) pag. 68, ff.

Schwierigkeit [1]), dass wir selbst der Unveränderlichkeit unserer Gesinnung nicht sicher sind. Die tröstende Hoffnung, der „Paraklet“, hilft uns über diese Schwierigkeit hinweg, indem wir erfahren, dass im Vorwärtsschreiten sich die sittliche Kraft vermehrt, weshalb wir an die Möglichkeit dauernden Fortschrittes zu glauben berechtigt sind. c. Die letzte Schwierigkeit ist die begangene Schuld, deren Vergeltung durch die göttliche Gerechtigkeit gefordert wird [2]). Solang der Mensch ein Sünder ist, ist er für Strafe unzugänglich, weil ihm die dazu nötige Erkenntnis fehlt, denn um ein Uebel als verdiente Strafe zu erkennen, muss man schon wieder dem Sittengesetz zugewandt, also wiedergeboren sein [3]). Ungerecht aber wäre es, den Wiedergeborenen für etwas zu bestrafen, das er als ein ganz anderer Mensch gethan hat. Darum kann und muss die Strafe im Moment der Wiedergeburt einsetzen als Schuldgefühl, dem der Mensch sich willig unterwirft [4]). In der Sinnesänderung vollzieht also der Wiedergeborene ein Selbstopfer, indem er eine lange Reihe von Uebeln in der Gesinnung des Gottessohnes antritt, die eigentlich dem alten Menschen als Strafe gebührten. So duldet er nun in Selbstüberwindung und geduldigem Ertragen jeglichen Ungemachs für den alten stellvertretend [5]).

Aus diesen tiefsinnigen Gedanken gewinnen wir ein ganz neues Licht für unsere Untersuchung, das Problem des Uebels. Was objektiv im Kausalnexus verknüpft ist, kann nicht Uebel genannt werden. Wenn es also überhaupt vorhanden ist, kann es nur im Subjekt enthalten sein, wie schon oben nachgewiesen wurde. Dort fanden wir als Resultat: Das einzige Uebel ist ein böser Wille. Dieser Satz erfährt nunmehr hier seine Erweiterung und Vertiefung: Solange der Wille bös ist, weiss er sich selbst nicht als Uebel. In der Wiedergeburt aber kommt es ihm zum Bewusstsein als selbst verschuldet und als zu überwindende Aufgabe. Für den Tugendhaften hat das Uebel seine Macht gänzlich eingebüsst. Und in diesem Bewusstsein unterwirft sich der in der Wiedergeburt Befindliche freudig dem Leiden, welches bei der Ueberwindung seines früheren bösen Charakters ihm nicht erspart werden kann.

[1]) pag. 69, ff.
[2]) pag. 74.
[3]) pag. 75, f.
[4]) pag. 76.
[5]) pag 77.

Wir haben hier also eine moralisch-religiös vertiefte Theodizee, und hier löst sich das Problem, an dem die besten Köpfe der Vergangenheit sich versucht haben. Das Uebel ist eine Aufgabe für den Menschen, das Sittliche gegen das Natürliche, seine Vernunftgesetze gegen die natürlichen Triebe durchzusetzen. Aehnlich war die schon von Lessing angedeutete Lösung, die Gewissheit, dass des Lebens Kämpfe die Möglichkeit der Sittlichkeit nicht verhindern, sondern als eine sittliche Charakterschulung begründen. Dem Reich des Guten zu dem der Mensch emporgehoben werden soll, steht entgegen das Reich des Fürsten dieser Welt, des bösen Willens, der den irdischen Gütern, statt dem Sittengesetz sich zuwendet, und dieser böse Wille macht auf jeden Menschen seine Herrschaftsansprüche geltend [1]). Aber Christus, unser Vorbild, bricht sie, indem er mit seinem radikal guten Willen Lust und Leid der Erde sterbend besiegt.

Nicht mit Feuer und Schwert, wie das Reich Mahommeds, sondern durch innerliche Erneuerung konnte das Reich des Guten sich in der menschlichen Gesellschaft ausbreiten, indem es von innen her die sozialen Laster des Neides, der Herrschsucht etc. in der Wurzel ausrottete [2]). Der politische Staat mit seinem Rechtszwang ist dazu nicht imstande, weil er nur das äusserliche Recht, nicht aber sittliche Gesinnungen erzwingen kann. Notwendig ist also eine Ergänzung durch den ethischen Staat, der auf die Umfassung der ganzen Menschheit angelegt ist [3]). In dem ethischen Staat oder der unsichtbaren Kirche herrschen ewig unwandelbare Gesetze, welche nicht von der Menschheit gegeben sein können, sondern von Gott, der von der Menscheit nichts als eine gute Gesinnung fordert.

Dass diese Auffassung von der Unwandelbarkeit des Sittengesetzes unhaltbar ist, wurde schon oben nachgewiesen. Aber fest zu halten ist auf religiösem Standpunkt, dass aus der historischen Entwicklung des sittlichen Bewusstseins nicht ohne weiteres auf seine zufällige Existenz ohne göttliche Mitwirkung zu schliessen ist, denn wie schon bemerkt, ist eine fortschreitende Annäherung des sittlich-religiösen Bewusstseins der Menschheit zu immer grösserer Einheit anerkannt, und diese Entwicklung kann, ja soll z. B. auch nach der Grundidee in Kant's Kritik der Urteilskraft als gottgewollt aufgefasst werden.

[1]) Pag. 82 ff.

[2]) Pag. 96 ff.

[3]) Pag. 98—102.

Die Idee der unsichtbaren Kirche oder des ethischen Gemeinwesens fordert Einheit, die jeden Partikularismus ausschliesst. Rein moralische Triebfedern regieren ihre Glieder, weshalb die Kirche durchaus keinen politischen Zwang gegen ihre Glieder ausüben darf. Es wäre auch ein schlimmes Zeichen, wenn die Kirche nicht mit bloss moralischen Mitteln sich aufrecht erhalten könnte, und bei solcher Schwäche würde auch Staatshilfe nichts nützen, sondern den Ruin nur um so sicherer herbeiführen, indem der letzte Rest der Gesinnung durch Gewalt ausgetrieben werden müsste. Nicht theoretischen, sondern praktisch-moralischen Glauben hat die Kirche zu fordern, wenn sie der Idee der unsichtbaren Kirche entsprechen will. Auch die soziale Ungleichheit der Menschen muss in der wahren Kirche prinzipiell aufgehoben sein, alle Glieder sollen Brüder und die Kirche selbst einer Familie ähnlich sein.

In der That dürfte hierin der Grund der Schwäche der heutigen Kirche und des Christentums unserer Tage liegen, weil die Kirche ihr eigentliches Arbeitsgebiet vergessen und vernachlässigt und sich in Dinge gemischt hat, die nicht ihres Amtes sind, indem sie sich z. B. mit der theoretischen Philosophie herumstritt und die Geistesfreiheit zu unterdrücken suchte. Aber es wird damit der Kirche ein schlechter Dienst erwiesen, wenn man sie in politisches oder theoretisches Kampfgewühl hineinzerrt, denn dazu ist sie zu gut. Den Beweis ihres Existenzrechts wird sie dann erbringen, wenn sie die sittlich-religiöse Erziehung der Menschheit wieder voll und ganz und einzig und allein in die Hand nimmt. In der Kirche ist das Verlangen nach Staatshilfe, um die Widerstrebenden mit Gewalt zu zähmen, auch heute noch nicht verstummt. Kant dagegen hat evident gezeigt, dass der Staat mit seinen Zwangsmitteln zu solchen Aufgaben gar nicht herangezogen werden kann, weil ihm hier die Mittel zu helfen gänzlich fehlen. Zudem würde sich die Kirche selbst mediatisieren, wenn sie erklärte, mit ihren geistigen Mitteln nicht mehr haushalten zu können. Sobald sie wieder völlig auf den Beweis des Geistes und der Kraft, auf den Thaterweis ihrer Segenswirkungen, alles Gewicht legt, wird ihr auch die verdiente Anerkennung allenthalben wieder zuteil werden. Vielfältig hat sich auch die Kirche an der Geistesfreiheit versündigt durch übermässiges Wertlegen auf theoretische Formeln statt auf den Thaterweis der sittlich-religiösen Zugehörigkeit zum Christentum.

An diesen Fragen ist nicht nur der zünftige Theolog interessiert, sondern es sind Lebensfragen für die gesammte humanitäre Bildung.

In diesem Kampf wird entschieden, ob es künftig dem universell gebildeten Manne möglich sein wird, der Christenheit zuzugehören. Viele werden die Tragweite dieser Entscheidung mit Achselzucken verneinen, indem sie meinen, ohne Christentum mit blossem Humanismus auszukommen; aber auch der edelste Humanismus ist nicht imstande ohne Religion den Dämon in der Menschenbrust abzutöten. Und zudem ist das gar nicht Humanismus, den Edelsten der Erdgeborenen, den Menschen- und Gottessohn, von seinen Idealen auszuschliessen. Unsere moderne Bildung ist an diesen Fragen also nicht weniger interessirt als selbst die Theologie, weil beiden durch eine Niederlage auf diesem Gebiet der Lebenskeim abgetötet würde.

Ich kann nicht von dem Glauben lassen, den auch Kant geteilt hat, dass die Kirche berufen ist, ein Geistesband um die Menschheit zu schlingen, ein Band der Freiheit und der Beseligung, nicht der Sklaverei und des sacrificium intellectus; dass es Aufgabe der Kirche ist, wie einst Christus durch die Welt zu gehen, Mühselige erquickend, Trauernde tröstend, Hoffnungslosen neuen Mut ins Herz giessend. Das wird sie aber nur dann thun, wenn unsere moderne Bildung sich nicht grollend oder spottend von ihr wendet, sondern mithilft, die Bande zu schmelzen, mit denen so viele die Geister zu fesseln im Begriffe stehen.

Nur noch ein Punkt aus der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von prinzipieller Bedeutung ist hier herauszuheben: Der ungenügende Religionsbegriff Kant's. Religion ist ihm „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Gewiss gehört auch diese zur Religion, aber sie ist nur eine Seite derselben und der Religionsbegriff muss tiefer gefasst werden im Sinne Schleiermacher's, welcher die Religion als Verhältnis zwischen Gott und Mensch erkannte. Aus dem ungenügenden Religionsbegriff Kant's lassen sich auch noch andere Mängel seiner Religionsphilosophie herleiten. Kant will die Moral nicht auf Religion, sondern die Religion auf die Moral stützen. Richtig ist, dass sich die Religion in der Moral zu bethätigen hat, aber die Religion ist die Mutter der Sittlichkeit. Den induktiven Beweis dafür zu geben, kann hier billig nicht gefordert werden; es muss hier einfach auf die Religionsphilosophie verwiesen werden. Hervorgehoben sei nur die Thatsache, dass sich historisch nirgends Sittlichkeit gezeigt hat ausser auf dem Grund der Religion. Wegen seiner beschränkten Ansicht muss sich die Religion bei Kant bedeutende Abstriche gefallen lassen, weil sie nicht vollständig im Kantischen Moralsystem aufgehen will[1]. Kant

[1]) ... Lessing' ...

ist in seinem Religionsbegriff so unhistorisch wie seine rationalistischen Vorgänger. Zum Beispiel hätte der betende Christus vor Kant bei seiner bekannten Ansicht vom Gebet keine Gnade gefunden. Kant hätte gerade eine so wichtige Aeusserungsweise wie das Gebet zu begreifen suchen müssen, statt es so scharf zu verurteilen.

Im Allgemeinen aber hat Kant die Religion und ihre Geheimnisse zu begreifen gesucht und damit dem hohnlächelnden Absprechen darüber in einer Zeit ein Ende gemacht, wo viele wähnten, von dem Lichte der Aufklärung seien die Aussagen der Religion überwunden und abgethan. Man fühlt sich bei Kant erinnert an die Lessing'schen Mahnungen in seinen Freimaurergesprächen von den Lichtern, die man nicht auslöschen soll, bevor man bessere habe, weil man sie sonst wieder könnte anzünden müssen, und noch mehr an Lessing's Warnung in der Erziehung des Menschengeschlechts, das Elementarbuch der Menschheit vorzeitig aus der Hand zu legen, in der Meinung schon alles zu wissen, denn es könnten Dinge darin sein, die man doch nicht ganz in der Tiefe erfasst habe. In Kant ist die Philosophie wieder zum Elementarbuch umgekehrt, und sie hat Neues darin gefunden, soviel, dass es vielleicht noch lange dauern wird, bis dieses Neue, besonders auch in der Religionsphilosophie, ganz gewürdigt und verarbeitet ist. Und dann wird vielleicht wieder ein neuer Kant kommen, der die Menscheit wieder hinführt zu ihrer Bibel. Die Bibel hat schon mehr als einmal die Erneuerung der Menschheit wieder bewirken helfen, und zu ihrem erfrischenden Quell wird die Menschheit auch wieder zurückkehren, wenn die Losung ad fontes wieder erschallt in einer neuen Renaissance.

§ 4 Die Teleologie Kant's.

Wir stehen vor dem Abschluss von Kant's Lehre in der Kritik der teleologischen Urteilskraft [1]), welche nicht etwa neues theoretisches oder praktisches Material neben dem der anderen Kritiken geben will, sondern das dort getrennt Gegebene rekapituliert und zur Ueberwindung des drohenden Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft den Zusammenhang derselben aufzeigt. Insofern ist sie keine blosse Wiederholung, sondern eine wichtige Vertiefung und Erweiterung der Kantischen Weltanschauung. Schon die praktische Vernunft fordert Unterordnung der Sinnenwelt unter die intelligible Welt der Freiheit [2]). Es muss also eine zwecksetzende erste Ursache angenommen werden.

[1]) Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, der erste Teil des Werkes, kommt für uns nicht in Betracht.

[2]) Krit. d. Urteilskraft bei Kehrbach, pag. 13 ff.



Indem wir in unserem „Urteil" diese Verknüpfung als notwendig vollziehen, bezeigen wir uns selbst im Besitz der „Urteilskraft", denn Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen enthalten zu denken, die empirische Natur auf ein übersinnliches, zwecksetzendes Prinzip zurückzuführen.

Das organische Leben hatte Kant stets aus einer zweckthätigen Ursache abzuleiten gesucht und erklärt, es könne aus bloss mechanischer Kausalität nicht begriffen werden [1]). In diesem Prinzip findet Kant das, was Herder mit seinen „Ideen" vergebens theoretisch zu begründen versucht hatte, die ideale Identität zwischen Natur und Freiheit, zwischen Moral und Kausalzusammenhang. Zu diesem Zweck soll bei Kant die teleologische Urteilskraft „die objektive reale Zweckmässigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft beurteilen" [2]). Hier findet Kant die Brücke über jenen „garstigen Graben", über welchen Lessing nie zu kommen vermochte, und der Jacobi'sche Dualismus: „Mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ" ist hier überwunden. Hier wird das Prinzip des von Kant stets mit besonderer Achtung behandelten teleologischen Gottesbeweises in seiner kritischen Geltungskraft wieder aufgenommen.

Nicht als ob Kant von hier aus den dogmatischen Theismus hätte wieder auf den Thron heben wollen, denn es bleibt bei seiner Kritik in der transscendentalen Dialektik, und von der Teleologie aus gibt es keinen theoretischen Weg zum Theismus. Aber die Teleologie erweitert sich zur Theologie, nicht als objektive Erkenntnis, sondern als subjektive Maxime für die Naturbeurteilung [3]).

Das System der Teleologie fordert einen Endzweck, den sittlichen Menschen, aber auch eine zwecksetzende Ursache, Gott. Wir müssen also die Zwecke durch eine oberste Ursache begründen. Die blossen physischen zweckthätigen Naturkräfte ergeben keine Einheit, sondern höchstens geistartige Naturkräfte [4]). Nur aus dem höchsten Endzweck, dem Menschen, lässt sich also das Wesen der Gottheit selbst bestimmen. Die Natur ist als zweckmässig für die moralische Freiheit eingerichtet zu denken. Wir haben also hier einen neuen moralischen Gottesbeweis,

[1]) z. B. in der Vorrede zur Naturgeschichte des Himmels und über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie, 1788.

[2]) Einleitung. Abschn. VIII, pag. 33.

[3]) Pag. 264 und 285 f.

[4]) Pag. 329—336.



auf welchen wir schon oben hingewiesen haben. Nicht der Gottesglaube ist Grund der Sittlichkeit, sondern aus der Sittlichkeit entsteht der Gottesglaube [1]). Soweit der sittliche Endzweck notwendig ist, in demselben Grad und aus demselben Grund ist auch die Existenz Gottes anzunehmen [2]). Dieser moralische Gottesbeweis hat nur subjektive Geltung [3]), aber mehr ist auch nicht zu verlangen, denn im Grunde ist alle Gewissheit nur subjektiv zureichend.

Also nicht die äusserliche Teleologie, die „Zuträglichkeit und Nutzbarkeit", welche Wolff zum äusserlichen Prinzip seiner Naturerklärung gemacht, Reimarus in ein System gebracht, und welche Herder so treffend verspottet hatte, will Kant seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft zu grunde legen [4]), sondern die innere Zweckmässigkeit, welche unentbehrlich ist zur Erklärung aller zweckmässigen Existenz. Für unsere Urteilskraft ist es nach Kant eine ideal begründete Annahme, dass die Welt der Freiheit unter dem Gesichtspunkte der Teleologie der Grund, die ideale Ursache der sinnlichen Welt ist, nur haben wir von dieser Freiheit, welche der Urgrund der Welt ist, keine objektive Kenntnis, noch können wir sie haben.

Die Urteilskraft führt nun zur Annahme des Praestabilismus. Aber nicht das Individuum selbst ist von Ewigkeit her, wie z. B. bei Leibniz die Monade, sondern die ursprüngliche Anlage zum Individuum ist nur keimartig vorhanden. Nicht das Individuum, sondern die Gattung ist präformiert. Wir haben also nicht individuelle, sondern generische Präformation [5]).

In der natürlichen Zweckverknüpfung dient jedes Wesen als Mittel für noch höhere Zwecke; nur der Mensch hat keinen höheren Zweck mehr über sich, dem er dienen müsste, ist also Endzweck der Natur [6]). Aber nicht die menschliche Glückseligkeit und Befriedigung seiner sinnlichen Triebe ist letzter Zweck, sonst hätte die Natur gründlich ihren Zweck verfehlt. Vielmehr ist der „natürliche" Mensch ein blosses Glied in der Kette der Naturzwecke. Auch für den Menschen selbst wäre eine Glückseligkeit kein würdiger Gegenstand seines Strebens [7]), son-

[1]) pag. 343, ff.
[2]) pag. 347.
[3]) pag. 377, ff.
[4]) pag. 245, ff.
[5]) pag. 313, ff.
[6]) pag. 315, ff.
[7]) pag. 321, ff.

dern nur als freies sittliches Wesen ist der Mensch Selbstzweck, indem er die Natur bearbeitet. Diese Zweckthätigkeit ist unsere Kultur und unsere ethische Bethätigung. Was Rousseau nur als Entartung zu begreifen vermochte, erkennt Kant als Beförderungsmittel für die menschliche Entwicklung [1]). In der Sittlichkeit liegt die Befreiung von der Kette der natürlichen Zweckthätigkeit und von den eigenen sinnlichen Trieben. Die Lauterkeit der Gesinnung gibt die höchste Freiheit; die That allein befreit, nicht der Genuss [2]). Dieser Naturzweck kann von der Natur selbst nicht bewirkt werden, denn in der Natur ist alles bedingt, abhängig. Was aber Endzweck sein soll, darf von nichts bedingt sein als von seiner eigenen Idee [3]). Nur der sittliche Mensch als Noumenon ist dieses Wesen, von dem man nicht mehr fragen kann, warum er existiere.

§ 5. **Resultate.** Beim Abschluss der Darstellung der Kantischen Lehre vom Uebel wird man billig eine kurze, klare Antwort fordern, zu welcher Partei nun Kant zu stellen ist, zum Eudämonismus oder zum Pessimismus. Wir antworten: Zu keiner von beiden, weil er überhaupt nicht irdisches Wohlergehen oder Uebelbefinden als Massstab für das menschliche Dasein gelten lässt [4]). Zweck der Welt ist der sittliche Mensch mit seiner Kulturarbeit, oder wie es in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft heisst, das Reich Gottes. Wer ihm angehört, ist innerlich frei von Schmerz und Sorge, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht ja in seinem Geiste. Das, was man Uebel nennt, des Lebens Bitternisse, können nur dazu dienen, seine sittliche Thatkraft zu schulen und zu mehren. Die ontologisch-metaphysische Theodizee der Vergangenheit hat nicht zum Ziele geführt. Hier tritt an ihre Stelle die kritische, die moralische. Und neben Kant stellt sich als Ergänzung und induktive Bestätigung die von Lessing-Herder inaugurierte, auch von Kant in ihrem Wert erkannte und der Zukunft als Aufgabe hinterlassene historische Theodizee.

Der Dichter singt: „Der Uebel grösstes ist die Schuld“. Im Geiste Kant's setzen wir dafür: „Der Uebel einziges ist die Schuld“, denn an ihr allein ist der Mensch mit seinem Wesen beteiligt. Die Ergebnisse des kausalen Mechanismus aber fallen ausserhalb seines Wesens; mit ihnen hat sich der Mensch nach seiner irdischen Seite nach Möglichkeit

[1]) pag. 323, ff.
[2]) pag. 327—329.
[3]) pag. 328.
[4]) cf. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. V, pag. 56, 2. Aufl.

abzufinden. An seinem eigentlichen Wesen, seiner sittlichen Freiheit vermag nichts äusseres ihn zu affizieren. Nichts in der Welt vermag ihm sein einziges Eigentum zu rauben, seinen guten Willen, sein sittliches Bewusstsein, und damit hat er noch alles, sich selbst, sein intelligibles Ich, und nichts ist ihm verloren. Omnia mea mecum porto. So besteht die Kantische Theodizee in der Zuversicht, dass der gute Geist siegreich sein Werk thut. Der Gottesglaube muss sich damit bescheiden, dass die physische und moralische Welt nicht getrennt sind, sondern in ihrem letzten Grunde zusammenstimmen. Das Gegenteil wäre identisch mit der Proklamation der Unvernunft.

Zum Abschluss und Weiterbau.

Wir stehen am Schlusse unserer Abhandlung. Es sei gestattet in kurzen Worten die Resultate zusammenzustellen, auf die wir im Verlauf unserer Untersuchungen gekommen sind.

In der vorliegenden Arbeit dürfte evident zu tage getreten sein, dass und warum eine objektiv theoretische Theodizee unmöglich ist. Denn die vorkantischen dogmatischen Systeme scheinen mir jede denkbare Möglichkeit objektiv-theoretischer Theodizee ausgebildet und erschöpft zu haben. Mit der Widerlegung und Auflösung derselben durch Kant scheint die theoretische Theodizee auf immer gefallen zu sein. Der alte Dogmatismus hat seine Unfähigkeit zu einer theoretischen Lösung der selbstgestellten Aufgabe damit bewiesen, dass er immerfort ins Transscendente ausweichen musste. Wir haben diese Verschiebung des philosophischen Standpunkts ins Transscendente bis zum Ueberdruss verfolgen müssen.

Hiezu kommt noch beim vorkantischen Dogmatismus die ontologische deduktive Methode, welche rein begriffliche Ableitungen für einen gelungenen objektiven Beweis ansieht. Sie war es, die ihn hinderte Ernst zu machen mit dem zukunftsreichen philosophischen Begriff der Entwicklung und mit der Methode der Induktion, zu der sich schon bei

Leibniz Ansätze finden. Dieser Mangel verleiht seinem System die beobachtete Starrheit, in die die Thatsachen der Wirklichkeit sich nicht einfügen liessen.

Damit fällt die theoretische Methode der Theodizee, und die Wissenschaft muss neue Bahnen suchen, wenn sie überhaupt noch auf Lösung hoffen soll. Ohne diese Lösung aber müsste auf eine vernünftige Weltauffassung gänzlich verzichtet werden. Kant nun gibt uns das δός μοι ποῦ στῶ für die praktisch vernünftige Weltauffassung im Nachweis, dass die Vernunft nicht bloss subjektiv vereinzelt im Menschen wohnt, sondern als Weltprinzip das Universum beherrscht. Man könnte der Kantischen Lösung den Vorwurf machen, sie sei nicht besser als die Leibnizische, weil auch sie ins „Intelligible" hinübergreife. Aber Kant konnte und wollte keine theoretische Metaphysik des „Uebersinnlichen" geben, sondern er untersuchte nur in der objektiven Wirklichkeit die Thatsachen des Sittlichen und gelangte von hier aus zu den notwendigen Voraussetzungen im Intelligiblen. Er stellte diese Voraussetzungen nicht als theoretisch erwiesen hin, sondern als „praktische Postulate". Und hiergegen ist nach meiner Ansicht von der schärfsten Kritik nichts einzuwenden, denn ihre Leugnung wäre identisch mit moralischer Selbstpreisgabe. Hätte Kant seine Lösung thetisch hingestellt, so wäre sie neuer Dogmatismus. Kant zeigt nur das wirklich vorhandene Sittengesetz auf und entwickelt dessen Voraussetzungen, indem er zugleich als Instanz für die Richtigkeit seiner Lösung den Vorzug der einfachsten Hypothese geltend machen kann.

Die Theodizee der Zukunft verdankt den Kantischen Prinzipien noch einen weiteren wichtigen Dienst, auf den vorliegende Arbeit hingewiesen hat. Indem nämlich Kant mit der kausalen Weltansicht Ernst macht, liefert uns die Konsequenz seines Systems eine ganz neue, originale Ansicht vom physischen Uebel, wodurch die Arbeit der Theodizee zweifellos bedeutend vereinfacht und erleichtert wird. Der alte Dogmatismus nahm das Uebel als objektiv wirklich an, und er konnte und musste dies konsequenter Weise thun, denn er operierte ontologisch und für ihn galt das scholastische: universalia sunt realia. Beim Kantischen System hingegen fällt die Objektivität des physischen Uebels, wenn Kant dies auch nicht selbst ausgeführt hat. Da auch das sog. malum metaphysicum, wie oben nachgewiesen wurde, aus der Diskussion zu entfernen ist, so bleibt für die Theodizee der Zukunft nur die Erklärung des malum morale bestehen, und hierin hat die

Kantische Philosophie ebenfalls die Grundlinien mit ihren praktischen Postulaten gegeben, wonach die menschliche Freiheit als möglich und wirklich und damit die vom Leibnizianismus bedrohte menschliche Verantwortlichkeit von Neuem und bleibend festgestellt wurde.

Wichtig erscheint mir auch die in der vorliegenden Abhandlung versuchte Ergänzung und Verstärkung der Beweiskraft durch die Verknüpfung des Lessing-Herder'schen historisch-philosophischen Prinzips mit den Kantischen Postulaten, denn dadurch wird der Theodizee die aussichtsreiche Bahn der Induktion geöffnet. Die historische Induktion ist imstande, den objektiven Nachweis für das allgemeine und notwendige Vorhandensein der Kantischen Postulate zu erbringen. Die Geschichte der religösen und ethischen Entwicklung der Menschheit zeigt schon heute, obwohl sie noch in den ersten Anfängen ihrer Arbeit zu stehen scheint, einen Entwicklungsgang von den rohesten Anfängen aus bis hin zur idealsten Gottes- und Menschenliebe.

Und nicht bloss für das objektiv notwendige Vorhandensein der praktischen Vernunftpostulate gibt die Geschichte eine induktive Bestätigung, sondern in gewissem Sinn auch für die Wahrheit des Inhalts der Postulate selbst. In der Geschichte tritt recht eigentlich die Freiheit zutage als in ihrem spezifischen Felde. Auch Hindeutungen auf die Unsterblichkeit finden sich in der Geschichte. (cf. die Ausführungen dieser Abhandlung pag. 125 f.)

Allerdings sind dies blosse Fingerzeige, die für den Glauben noch einen weiten Raum lassen, und es erscheint als gut, dass die vollständigen induktiven Nachweise fehlen, weil sonst unsere Unterwerfung unter die Gesetze der praktischen Vernunft erzwungen und die Sittlichkeit, welche nur als „freie" Wert hat, unmöglich gemacht wäre. Der sittlich-religiöse Mensch ist glücklich und zufrieden, wenn auch die Erfahrungen der Menschengeschichte auf die Realität der Gegenstände seiner praktischen Vernunft Hindeutungen darbieten. Das Weltgeschehen ist kein Spiel des Zufalls, sondern die die Jahrtausende des Geisteslebens überblickende historische Forschung sieht dasselbe ausmünden in die Ewigkeit.

Kurze Darstellung des Lebenslaufs des Verfassers.

Otto Willareth wurde geboren den 7. Oktober 1867 als Sohn eines Volksschullehrers in Ihringen (Amt Breisach, Grossherzogtum Baden). Er absolvierte mit 18 $^3/_4$ Jahren das Gymnasium zu Freiburg i. B. Besonderen Einfluss übten hier auf seine geistige Entwicklung zwei Professoren — welche der Anstalt heute nicht mehr angehören — die den Schülern Materialismus einzupflanzen suchten, wodurch bei ihm und mehreren Altersgenossen ziemliche geistige Verwirrung entstand. Für den Verfasser wurde in jener Zeit epochemachend das wiederholte Studium von Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. In den Jahren 1886—1890 besuchte derselbe die Universität Heidelberg, woselbst er sich der Theologie und nebenher der Philosophie widmete. Wichtig wurde für den neunzehnjährigen Suchenden eine bedeutende Predigt des Professors Bassermann in Heidelberg über den Kampf Jacobs mit dem Herrn (1 Moses 32, 22—32). Es wurde dort gezeigt, wie der Mensch in der verschiedensten Weise während seines Lebens zu ringen hat, so lange, bis er erkennt, dass er wider seinen Gott kämpft; sobald er seines Gottes inne geworden ist, ist der Kampf zu Ende und seine Seele genesen. Die Kollegien Kuno Fischer's zogen den Jüngling ganz besonders an und gaben ihm die Ueberzeugung, dass ehrliches Suchen nach Wahrheit keine Sünde sein kann. Der kleine Aufsatz von Kuno Fischer über die menschliche Freiheit gab dem zum Determinismus neigenden Verfasser damals einen neuen Anstoss in anderer Richtung. Anfang 1890 wurde derselbe mit der grandiosen Ethik des Theologen Richard Rothe bekannt, in deren geistigem Bann er längere Zeit verblieb, bis ihn öfter wiederholtes Studium Kant's über die Rothe'sche Speculation nach und nach hinausführte.

Seit Ende 1890 befindet sich der Verfasser im Dienst der evangelisch-protestantischen Landeskirche des Grossherzogtums Baden und erhielt 1892 die evangelische Pfarrei Unter-Eubigheim, in der Nähe von Würzburg, definitiv übertragen.

Am 22. Dezember 1897 unterzog er sich dem Doktorexamen.

7.

Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian († 240 n. Chr.)

von

Dr. Martin Winkler.



München.
Verlag von Rudolf Abt.
1897.

Der

Traditionsbegriff des Urchristentums

bis Tertullian († 240 n. Chr.)

von

Dr. Martin Winkler.



München.
Verlag von Rudolf Abt.
1897.

Vorwort.

Bei der Inangriffnahme meiner vorliegenden Inauguraldissertation und Erstlingsschrift war ich mir der sich häufenden Schwierigkeiten wohl bewußt. Besteht doch, wie ein Blick in das erste Buch des ersten Bandes der Dogmatik von Dr. Hermann Schell zur Genüge beweist, nicht einmal in der Inhaltsbestimmung der Tradition eine einheitliche und übereinstimmende Auffassung unter den Dogmatikern. Was vollends die katholische Literatur über unseren Gegenstand betrifft, so ist sie eine spärliche und magere zu nennen. Abgesehen von Kuhn in einer lückenhaften, im übrigen aber gelungenen Abhandlung über die formalen Prinzipien des Katholizismus und Protestantismus in der theologischen Quartalschrift (Tübingen 1858), hat sich nur ein Autor ausführlich und ex professo darüber verbreitet, nämlich Dr. J. H. Friedlieb, Professor an der Universität Breslau, in seinem ziemlich umfangreichen Werke: „Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, oder die katholische Lehre von den Quellen der christlichen Heilswahrheit an den Zeugnissen der fünf ersten christlichen Jahrhunderten geprüft", Breslau 1854. Allein was dieser Verfasser vorbringt, besagt im Grunde genommen vielfach weniger einen Erweis des Traditionsglaubens der christlichen Urzeit, — seine Beweise sind zum großen Teile gar nicht stichhaltig —, als eine Rechtfertigung des protestantischen Vorwurfes von der Haltlosigkeit, Zersetzung und Trüb-

ung des Traditionsinhaltes schon im Urchristentume. Oder verdient die Tradition rücksichtlich ihres Inhaltes nicht mit Recht das Prädikat „Wust“, wenn z. B. wirklich die Predigt und Taufe der Apostel in der Unterwelt, die Sündhaftigkeit einer zweiten Ehe, die Himmelfahrt Christi an einem Sonntag ꝛc. ꝛc. „nur aus der mündlichen Überlieferung entnommen sein“ konnten? Friedlieb irrt, wenn er durchgänglich in derartigen irrtümlichen Ansichten und Lehren ein Beweismoment für die dogmatische Tradition der katholischen Kirche finden will; sie können nur als Beleg dafür dienen, daß die ältesten Kirchen-Väter und -Schriftsteller ihre Beweise nicht ausschließlich aus den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes schöpften, sondern auch andere Quellen und Beweismittel benutzten. Denn die Tradition, welche aus der literarischen Hinterlassenschaft der alten Kirche nachgewiesen werden soll, ist nicht jede beliebige legendenhafte oder historische, die auch der Protestantismus zugiebt, sondern die göttliche und dogmatische Tradition, welche aus der geoffenbarten Wahrheit stammt. Hätten aus dieser mündlichen Überlieferung die ältesten Zeugen Irrtümliches und Legendenhaftes geschöpft und infolge des allgemeinen Traditionsglaubens Legenden für wahr gehalten, so wäre das ein bedenklicher Beweis von der Unzuverlässigkeit ungeschriebener Lehrüberlieferungen und ein gewichtiges Bedenken gegen die Traditionslehre.

Es dürfte deshalb mit der vorliegenden Untersuchung, die ein so hochwichtiges Thema zum Gegenstande hat, kein Fehlgriff gemacht sein; dies um so weniger, nachdem die Angriffe auf das katholische Formalprinzip seit den letzten Jahrzehnten mit anderen Waffen, als es früher der Fall war, erfolgen, und dementsprechend auch die Zurückweisung vielfach andere Argumente erheischt.

Was deshalb diesem Schriftchen etwa an innerer Güte abgeht, das möge das Interesse des Inhaltes ersetzen!

Gleichzeitig spreche ich der hohen theologischen Fakultät an der

Universität Würzburg, besonders meinen hochverehrten Lehrern, den Herren Professoren: Dr. Hermann Schell, derzeitigen Rektor der Alma Julia, und Dr. Kihn p. t. Dekan, für die gegebenen Winke und gütige Durchsicht der Arbeit, sowie auch der Hochw. Regentie des Klerikalseminars in Bamberg und dem Bibliothekariat der kgl. Staatsbibliothek in Bamberg, wie der Universitätsbibliotheken in Würzburg und Erlangen für bereitwillige und zuvorkommende Überlassung des Quellenmaterials meinen innigsten Dank aus.

Am 1. Mai 1897.

Der Verfasser.

Übersicht des Inhaltes.

Einleitung.

Zum besseren Verständnisse nachfolgender Untersuchung ist es angezeigt, einige einleitende Worte über Begriff und Wesen des katholischen Traditionsprinzipes, sowie über die Stellungnahme des Protestantismus zu diesem Grunddogma des Katholizismus vorauszuschicken.

§ 1.

Begriff der Tradition.

Die Heilsgeschichte zeigt eine doppelte Berufung von Offenbarungsorganen, nämlich teils zur öffentlichen und lebendigen Wirksamkeit behufs praktischer Begründung und Fortentwickelung des Gottesreiches,[1]) teils nur zur Abfassung schriftlicher Denkmale, teils zu beiden Thätigkeiten.

Sonach ist die göttliche Offenbarung in zweifacher Form vermittelt: durch die Heilige Schrift und die lebendige Tradition. Beide Arten von Mitteilungen sind nach Form und Gehalt gleichmäßig Gottes Wort und Gottes Werk, daher auch von gleich hohem Werte. Denn Gott hat sowohl zur lebendigen Verkündigung und Verwirklichung seiner Offenbarungen einen bestimmten Auftrag gegeben, als auch zur Abfassung von schriftlichen Urkunden, in beider Beziehung mit der Verheißung seines charismatischen Beistandes durch eine besondere Inspiration.

Somit versteht man unter Tradition, wie sie der Heiligen Schrift ebenbürtig zur Seite steht — konstitutive Tradition genannt — „jene Thätigkeit der Offenbarungsorgane, durch welche die geoffenbarte Religion verwirklicht worden ist, einzig abgesehen von der Abfassung inspirierter Offenbarungsbücher,“[2]) oder kurz gefaßt: die mündliche Offenbarungsthätigkeit der Propheten, Christi und der Apostel. Da nun eine mündliche Mitteilung nur so

---

[1]) Siehe darüber Schell, kath. Dogm. I., Paderborn 1889, S. 30 ff.

[2]) l. c. S. 158.

lange Bestand haben kann, als der mitteilende Akt sich vollzieht, so gehört diese Tradition der Offenbarungsperiode, und weil diese abgeschlossen ist, für uns der Vergangenheit an.

Des Weiteren entspricht der zweifachen Berufung zur Offenbarungsthätigkeit auch eine doppelte Art und Weise des Fortwirkens, bezw. der Erhaltung und Fortdauer durch Schrift und Tradition — deshalb konservative Tradition genannt.

Somit versteht man unter konservativer Tradition, „die Weitergabe und den Fortbestand der von den letzten Offenbarungsorganen abgeschlossenen Religion.“[3]) Fernerhin ist nach katholischem Dogma der Offenbarungsinhalt von den Aposteln der Kirche und deren Organen, den Bischöfen, als ihren rechtmäßigen Nachfolgern übergeben worden, so daß er durch sie in ihrem dreifachen Amte bis zum Ende der Welt unversehrt fortgepflanzt wird. Demnach bestimmt sich die konservative Tradition näher als „das in der Kirche, ihrer Lehre und ihrem Glauben, in ihrem Kultus und in ihrer Verfassung enthaltene, fortbestehende und fortwirkende göttliche Erbteil der Wahrheit, Gnade und Verfassung.“[4]) Da ferner dem Episkopat zur treuen Bewahrung und unverfälschten Fortsetzung des depositum fidei in besonderer Weise der Beistand des heiligen Geistes verliehen ist, so kann die Tradition auch als „das mit den charismatischen Personen und Ämtern lebendig verbundene Gotteswort,“ definiert werden.[5])

Es sind also zwei Momente, welche das Wesen und den Inhalt des kirchlichen Formalprinzipes bestimmen: einmal der unmittelbare Besitz der christlichen und apostolischen Wahrheit in der Kirche, dann die Autorität der Kirche und die charismatischen Ämter i. e. der Episkopat, wodurch die überlieferten Offenbarungsthatsachen dem Einzelnen rein und unverfälscht dargeboten und vermittelt werden.[6])

Demnach ist die konservative Tradition vor allem nicht mehr eine Thätigkeit der Offenbarungsorgane, sondern der von ihnen organisierten Kirche, teilt also auch keine neuen Wahrheiten und Heilsgnaden mit wie die konstitutive Tradition, sondern bewahrt, verwaltet und ge-

[3]) l. c. S. 158.
[4]) l. c. S. 81.
[5]) l. c. S. 51.
[6]) Kuhn, kath. Dogmatik, 2. Aufl. Tübingen 1859, 1. Bd., S. 71.

braucht das empfangene, mit dem Tode des letzten Offenbarungsorganes abgeschlossene Erbe der Wahrheit. Infolgedessen ist sie auch nicht das Wort Gottes, wie letztere, sondern enthält es als Wort der Kirche und deren Organe. Infolge einer besonderen göttlichen Assistenz bietet sie weiter das Wort Gottes zwar in seiner unveränderten Substanz, aber nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern in der Form der jeweiligen kirchlichen Verkündigung. Inhaltlich und objektiv läßt sich also die konservative Tradition definieren als den „Inbegriff des kirchlichen Glaubens und Lebens, wie es sich zeitgeschichtlich gestaltet und entwickelt, dauernd und unversehrt in seinem göttlichen Depositum, wechselnd in seiner menschlichen Form und Beigabe.“ [7])

Aus diesen Begriffsbestimmungen ergeben sich für unsere Abhandlung sehr belangreiche Folgerungen bezüglich des Inhaltes der Tradition; ferner ihres Verhältnisses zur Kirche, wie zur Heiligen Schrift; daher:

§ 2.

Inhalt der Tradition.

Inhaltlich stellt sich die Tradition nach obiger Begriffsbestimmung dar als lebendige, summarische Zusammenfassung des Glaubensganzen und der Heilslehre, als praktische Übung und objektive Verwirklichung; ist also vorzugsweise eine Überlieferung der lebendigen Praxis und kommt weniger durch das Wort als durch die That und Sache zum Ausdruck. So verkörpern sich die idealen Sittenvorschriften in der lebendigen und beständigen Übung, in der religiös moralischen Gesinnung, in der christlichen Sitte und gewinnen in der Disziplin der Kirche ihre Gestaltung. Eine sichtbare Gestalt nahm die Tradition im Kultus der Kirche an, der nicht bloß dem Verstande, sondern hauptsächlich dem Gemüte anspricht und dadurch ein vorzügliches Mittel der Lehrüberlieferung bei denjenigen Klassen bildet, welche für die rein intellektuelle Auffassung weniger empfänglich sind. So findet z. B. das Dogma von der Erbsünde seinen Ausdruck in der Kindertaufe und dem dabei gebräuchlichen Exorzismus, die Notwendigkeit der Gnade in den Gebeten der Kirche; das Trinitätsdogma findet

[7]) Schell Dogm. I., S. 159.

seine Bestätigung in der Taufformel und in den kirchlichen Doxologien. Kurz, der Glaube liegt allen Erscheinungen und Bethätigungen des christlichen Lebens zu Grunde, die kirchlichen Gebräuche und die Gegenstände der Disziplin und des Kultus stehen in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Glauben, sind seine lebendige Tradition und so von größter Bedeutung für den Erweis eines Dogma.

Eine hörbare Gestalt nahm die Tradition in dem apostolischem Symbolum und in den Glaubensregeln (regulae fidei) an, dem kurzgefaßten summarischen Inbegriff der apostolischen Verkündigung in leicht faßlicher Form, und somit den eigentlichen Kern und die Quintessenz der Heiligen Schrift enthaltend. Sie sind jedoch nicht, wie ältere protestantische Verteidiger des Schriftprinzipes behaupten[1]) aus den Schriften des neuen Testamentes gezogen, waren vielmehr schon viel früher vorhanden als ein Buch des neuen Testamentes, dessen Wert und Echtheit ja nach der regula fidei beurteilt wurde, und genügten als wesentliche Grundlehren des Christentumes in den ersten christlichen Jahrhunderten vollständig zum Erweise der christlichen Religion, während die Heiligen Schriften des neuen Testamentes „höchstens nur beiläufig" zur Bestätigung und Erläuterung der mündlichen Lehrverkündigung der Kirche beigezogen wurden. Diese Glaubensregeln erhielten mit der Zeit mehrere Zusätze und Erweiterungen; allein es handelte sich nicht um eine materielle Bereicherung durch neue, bisher unbekannte Lehrbestimmungen, oder um eine Reinigung und Läuterung des von Anfang an überlieferten, aber im Laufe der Zeit getrübten depositum fidei, sondern um genauere Ausprägung und Bestimmung einzelner Sätze infolge immer neu auftauchender Häresien. Unveränderlich und für alle Zeiten giltig und genügend ist überhaupt keine Glaubensregel als solche; das ist nur der christliche Glaube selbst, wie er von Christus und den Aposteln der Kirche als abgeschlossene und unverbesserliche Wahrheit übergeben worden ist. Trotzdem bleiben sie formell eine summarische Zusammenfassung der Offenbarung; die Bürgschaft dafür liegt in der trinitarischen Gliederung, in dem Glauben an den einen Vater, den einen Sohn und einen Heiligen Geist mit der jeweiligen Ausführung ihrer Wirksamkeit in

[1]) cf. Lücke in „drei theol. Sendschreiben an Herrn Professor D. Delbrück", von Dr. K. H. Sack, Dr. C. Nitzsch und Dr. Fr. Lücke. Bonn 1827, S. a. a. O. S. 131 f.

der Weltschöpfung und Weltheiligung[2]). Ist so inhaltlich die Tradition das von dem lebendigen Glaubensgeiste der Kirche festgehaltene Offenbarungsganze, so ist vor allem die Annahme zurückzuweisen und ausgeschlossen, als wäre sie, wie der Protestantismus dem tridentinischen Katholizismus eigensinnig aufbürdet, ein komplizierter Lehrbegriff, eine große Zahl von Sätzen, die bei den apostolischen Gemeinden hinterlegt und im Gedächtnis und in der Erinnerung eine Zeit lang festgehalten wurden. Damit müssen aber auch zwei große Bedenken und Vorwürfe gegen das katholische Traditionsprinzip weichen: Einmal ist die Befürchtung unbegründet, daß ob einer sozusagen eingetretenen Gedächtnisschwäche der apostolischen Gemeinden mehrere Sätze von der großen Lehrsumme vergessen oder verunstaltet worden seien, und somit die Tradition das Schicksal einer Münze teile, welche durch viele Hände kursierend, zuletzt bis zur Unkenntnis entstellt wird. Ob nun die alte Kirche diese Befürchtung geteilt, oder keine so mechanische Vorstellung vom Traditionsprinzipe hatte, soll die Untersuchung an's Licht fördern. Ferner ist durch die Inhaltsbestimmung die unausgesetzte Aufforderung der protestantischen Polemik gerichtet, doch einmal den Inhalt der Tradition durch ein klar und fest bestimmtes Verzeichnis all' der Glaubenslehren derselben zusammenzustellen.[3]) So wenig alle möglichen Formen des Irrtums und alle erdenkliche Gesichtspunkte der theologischen Betrachtung, welche in aller Zukunft die Stellungnahme des kirchlichen Lehrbegriffes herausfordern, sich a priori ausdenken lassen, ebenso wenig kann sich ein theologisches System so in einer Anzahl von Lehrsätzen ausprägen, daß es einen für alle Zukunft abgeschlossenen Ausdruck findet. Dagegen ist die Kirche stets in der Lage, bei Auftauchen eines häretischen Widerspruches oder einer theologischen Reflexion den Inhalt ihrer Tradition festzustellen.

---

[2]) Ueber die Glaubensregel, Entstehung und Inhalt siehe: Probst, Lehre und Gebet, Tübingen, S. 41 ff., 56 ff., 68 ff; Theol. Quartalschrift, Tübingen 1858, S. 44 ff.; Thomasius, Dogmengeschichte, Erlangen 1864, S. 38 ff.; Hase, Polemik, Leipzig 1848, S. 75; Scheeben, im Freib. Kirchenlexikon; Schell, Dogm. I., S. 68 f.

[3]) cf. Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche 1875, S. 373; Hase, Polemik, S. 76 f.

§ 3.

Verhältnis der Tradition zum Lehramte der Kirche.

Während die Heiligen Schriften der Kirche in einer gewissen Selbstständigkeit wenigstens in der Weise gegenüberstehen, daß sie nicht durch deren Wirksamkeit ihre Wirklichkeit empfangen, sondern als dauerndes Werk der Offenbarungsorgane fortdauern, so lebt die Tradition nur in und mit der Kirche fort. Das Magisterium der Kirche ist der prinzipale Träger der Tradition, und diese ist prinzipaliter nichts anderes, als die lebendige, beständige und allzeit sich selbst treubleibende und mit sich selbst übereinstimmende Lehre und Übung des kirchlichen Lehramtes.[1])

Durch diesen engen Zusammenhang und dieses organische Verwachsensein mit der Kirche nimmt die Tradition naturgemäß auch teil an ihren unvergleichlichen Vorzügen, vorab an ihrer Apostolizität und Universalität. Wie die Kirche ihren Ursprung auf die Apostel zurückdatiert und ihre Verbreitung die ganze Welt umfaßt, so muß auch die Lehrüberlieferung sich auf die Apostel zurückführen lassen, und sich ihr Inhalt überall als der nämliche erweisen. Daher gilt als Kriterium der wahren Tradition der allbekannte Satz des Vinzentius von Lerinum: „id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est."[2]) Wie ferner die Kirche infolge eines besonderen Beistandes des heiligen Geistes sich steter Unfehlbarkeit und Indefektibilität erfreut, so muß auch die apostolische Lehrtradition durch Gottes Wirksamkeit übernatürlich belebt und geschützt sein. Somit sind die wesentlichen Eigenschaften und Kennzeichen der göttlichen Tradition: Integrität, Kontinuität und Universalität, und ihre Treue und Unverwelklichkeit ist durch menschliche und natürliche, wie auch durch übernatürliche Mittel gesichert.

Durch den unzertrennlichen Anschluß an das kirchliche Lehramt richtet sich das katholische Traditionsprinzip nicht nur gegen den Protestantismus mit seinem Formalprinzip von der sola scriptura,

---

[1]) Heinrich, dogmatische Theologie, 2. Aufl. Mainz 1881, 1. Bd., S. 657.

[2]) Common. cap. 3. Über die Tragweite und Geltung des Vinzentinischen Kanons siehe: Kellner, Verfassung, Lehramt und Unfehlbarkeit der Kirche, 2. Aufl. Kempten 1874 S. 67—78. Gengler in der theol. Quartalschr., Tübingen 1833. Franzelin, de div. trad., Rom 1875, S. 248—253 und Schell, Dogm. I., S. 170—176.

sondern auch gegen den Pseudo-Katholizismus der Jansenisten und der neuesten Häretiker. Diese alle anerkennen zwar die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Tradition, leugnen aber theoretisch und praktisch das kirchliche Lehramt als den unfehlbaren Träger und Interpreten derselben und schreiben die letzte Entscheidung über die Ächtheit der Überlieferung und ihren wahren Sinn ausschließlich dem gläubigen Individuum, oder der Wissenschaft, oder der Geschichte, oder der öffentlichen Meinung, die aber wieder von der Wissenschaft zu beurteilen ist, zu. Darnach sind also Schrift, Tradition und freie Forschung, letztere als Vorrecht für die Gelehrten, die Basis des Glaubens.

Vom katholischen Traditionsprinzip weichen ferner alle Häresien ab, die zwar die Autorität des kirchlichen Lehramtes als nächste Regel des Glaubens allgemein anerkennen, aber doch in irgend einer Beziehung bezüglich des Organismus, der Autorität und des Umfanges dieses Lehramtes von der Kirche sich entfernen, z. B. die orientalischen Schismatiker, welche die Lehrautorität der römischen Kirche nicht anerkennen, die Gallikaner ꝛc. Sie alle stimmen darin überein, die alte Kirche habe ein ganz anderes Traditionsprinzip gehabt, ein demokratisches, oder aristokratisches, und den Traditionsbegriff des 18. Juli 1870 habe man nicht im entferntesten gekannt. Somit anerkennen sie die Heilige Schrift und ein Stück, einen Bruchteil der Tradition, und infolgedessen eine tote und verstümmelte Überlieferung und stehen so in der Mitte zwischen dem Katholizismus und Protestantismus.[3])

Während jedoch die Tradition mit dem kirchlichen Lehramte in einen untrennbaren Zusammenhang gebracht ist, so wurden beide doch nie in der Kirche mit einander identifiziert, wie der Protestantismus behauptet, z. B. Hase:[4]) „Tradition und Selbstbewußtsein der Kirche ist ungefähr dasselbe." Noch stärker Tschackert[5]): „Die römischen Erkenntnisquellen sind also heute die Bibel und der Papst, oder da der Papst die Auslegung der Bibel in der Hand hat, der Papst und die

---

[3]) cf. Heinrich, Dogm. I. S. 668 f. Kellner, Verf. d. Kirche, S. 5 u. 90; ebenderselbe im Katholik 1872, II. S. 700.

[4]) Hase, Polem. S. 75.

[5]) Tschackert, evangelische Polemik, Gotha 1885, S. 100.

Bibel." [6]) Heute noch wie ehedem gilt in der Kirche einmütig und unbedingt der Grundsatz: nihil innovetur, nisi quod traditum est; und niemals hat die Kirche die Tradition ihrer Autorität untergeordnet und sich eine Machtvollkommenheit über den Glauben angemaßt. Daß sie sich immer lediglich als Depositär der apostolischen Überlieferung betrachtet hat, dafür liegt der Beweis klar und unzweideutig vor aller Augen. Immer hat sie ja mit ängstlicher Sorgfalt den Glauben der früheren Jahrhunderte bis zu dem apostolischen Zeitalter zu konstatieren gesucht und diesen von Anfang an überlieferten Glauben zur Richtschnur und Grundlage ihrer Entscheidungen genommen. Ebenso beruft sie sich auf die Heiligen Schriften und die Auslegung derselben, wie sie im Zusammenhange mit der Tradition von den Aposteln her sich gebildet hat. Die Kirche ordnet sich dem Worte Gottes so unter, wie es am wenigsten der Individualismus thut. Denn indem er jedem einzelnen freie Auslegung der Bibel gestattet, erhebt er sich über das Wort Gottes, da er ja seine eigene subjektive Vernunft zur souveränen Auslegerin der Heiligen Schrift macht.

Auch seit dem vatikanischen Konzil ist — dem protestantischen Vorwürfe entgegen — die Kirche der althergebrachten Praxis nicht untreu geworden und hat nicht, wie Hase behauptet, [7]) „einen frischen Mut gefaßt, in jedem Ausspruche des kirchlichen Lehramtes schon an sich die Gewißheit göttlicher Überlieferung zu besitzen." Denn einerseits spricht das Vaticanum ausdrücklich aus, daß die Unfehlbarkeit des Papstes nicht den Sinn habe, daß die Nachfolger des heiligen Petrus auf Grund neuer Offenbarungen neue Lehren aussprechen, sondern, daß sie die geoffenbarten und von den Aposteln her überlieferten Wahrheiten unter Gottes Beistand in ihren Kathedralentscheidungen unversehrt bewahren und treu erklären (ut . . traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent). Außerdem werden auch die hauptsächlichsten Mittel aufgeführt, deren sich die Päpste bei Erlassung von Lehrentscheidungen bisher bedienten und allezeit bedienen werden. [8]) Der Pro-

[6]) cf. Twesten, Dogmat. Vorlesungen a. a. O. S. 117.

[7]) Hase, Polem. l. c.

[8]) Siehe darüber Heinrich, Dogm. Mainz 1882, II. S. 250 ff.; vgl. auch Kuhn Dogm. I., S. 84 ff.; derselbe in der Theolog. Quartalschrift, Tüb. 1858, S. 52 ff.

testantismus hätte deshalb einen so vollkommenen Verzicht auf eigene Subjektivität mit unbedingter Hingabe an das objektiv Gegebene und eine so unverbrüchliche Treue gegen den Glauben der Väter, wie sie der katholischen Kirche innewohnen, nicht verdächtigen sollen. Die katholischen Prinzipien geben die beste und stärkste Bürgschaft für die Reinerhaltung und Unverweltlichkeit der apostolischen Lehrtradition, gegen welche keine Exzeption aufkommen kann.

§ 4.

Verhältnis der Tradition zur heiligen Schrift.

Ist die Tradition das Totum aller lebendigen Einflüsse und Eindrücke, welche von der lebendigen Wirksamkeit der Offenbarungsorgane ausgegangen, sich in der Kirche durch die Thätigkeit ihrer Organe und des gläubigen Volkes fortpflanzen, und ist sie besonders die lebendige Zusammenfassung des Offenbarungsganzen, so ist ihre Stellung zur Heiligen Schrift damit gekennzeichnet.

Nach einem Erfahrungssatze wird das Verständnis einer Schrift nicht bloß von dem Objekte bestimmt, sondern entspricht noch mehr dem Geiste, mit welchem man an sie herantritt, und dieser Geist ist nichts anderes, als der Einfluß jener Tradition, deren Kind man ist. Somit ist das Verständnis eines Buches immer und überall in seinem letzten Grunde von der lebendigen Überlieferung abhängig. Denn sie allein ist imstande, „die schriftlichen Urkunden zur Geltung zu bringen, das Interesse auf sie zu lenken, ihren Zusammenhang mit der geschichtlichen Umgebung und Entwicklung fortzuspinnen, ihr Verständnis in und durch diesen Zusammenhang zu erhalten, kurzum den Geist lebendig zu erhalten, für welchen ein Buch bestimmt ist. Ein Buch oder eine Bibel mag sich, losgetrennt von der lebendigen Tradition, durch ein Wunder des Zufalles lange, sogar in wesentlicher Integrität des Textes forterhalten, es wird durch Vergessenheit und Geringschätzung, durch das Erlöschen des lebendigen Geistes, aus dem es geschrieben ist, in höherem Sinne untergehen, als durch die Zerstörung des Textes.“ [1]) Deshalb ist eine Trennung beider widernatürlich und gewaltsam und hat zur natürlichen Folge die Gefahr des Mißbrauches, der Mißdeutung und des Mißverständnisses auch

[1]) Schell, Dogm. I., S. 41 ff.; 155 f.; cf. Heinrich Dogm. I., S. 771 f.

des deutlichsten Schriftbuchstabens; ferner der Texteskorruption und der Verurteilung ganzer Bücher, wenn sie sich nicht in ein schon aufgestelltes System hineinzwängen lassen. Diese Möglichkeiten sind um so größer, je mehr ein Buch seinem Inhalte und seinem Ursprunge nach das Interesse der Menschheit erregt, je heiliger seine Autorität und je häufiger sein Gebrauch ist. Deshalb nimmt an diesem Schicksale die Heilige Schrift, das Buch der Bücher, den hervorragendsten Anteil; denn was flößt tieferes und allgemeineres Interesse ein, als die Grundfragen der Religion?

Somit bildet die lebendige Überlieferung als der unmittelbare Besitz, das lebendige Bewußtsein und Verständnis der christlichen Wahrheit, eine organische, nicht aber mechanische Ergänzung zur Heiligen Schrift und steht mit ihr in einem unzertrennlichen Zusammenhange. Die Tradition bildet durch ihre kernige Zusammenfassung des Offenbarungsganzen und durch ihre Bedeutung als „der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden Heiligen Geistes“ [2]) die Grundlage der Schriftforschung, schützt und sichert den Ausgangspunkt, weist auf die Richtung und das Ziel des Forschens. Sie bietet die Bürgschaft dafür, daß bei allen theologischen Fragen der einheitliche Sinn und das wahre Verständnis der in den heiligen Schriften niedergelegten Heilslehren bewahrt bleibe. Da ferner nur auf die Kirche von den Aposteln sowohl der äußere Ausdruck der christlichen Lehre, wie er in der regula fidei vorliegt, als auch das lebendige Verständnis der Wahrheit und der Sinn der Lehre übergegangen ist und von ihr fortgepflanzt wird, so ist folgerichtig auch einzig die Kirche Erbin des Geistes, in welchem die Heiligen Schriften verfaßt sind und Inhaberin der apostolischen Tradition. Daher: „was Gott geschrieben hat, kann nur in Gottes Schule — d. i. in seiner charismatisch begabten Kirche richtig gelesen werden.“ [3])

Diese Darstellung schließt aber auch die Vorstellung aus, als ob die Tradition ein ununterbrochener Kommentar zum Schrifttexte, Einzelexegese, oder eine fortlaufende Kette einstimmiger Vätererklärungen wäre, nach katholischer Lehre sind vielmehr die Heiligen Schriften aus

[2]) Möhler, Einheit der Kirche, 2. Auflage, Tübingen 1843, S. 51.
[3]) Schell, Dogm. I. S. 156.

dem lebendigen Offenbarungsganzen zu interpretieren, wie es in dem Sinne der Kirche, der Väter und der Tradition fortlebt.

Unter Wahrung und Vorbehalt der objektiven Grundlage der Tradition und der lehramtlichen Autorität der Kirche als nächster Glaubensregel ist die Heilige Schrift ein Buch von hoher und ungeahnter Vollkommenheit, wie sie kein anderes auf der Welt aufzuweisen hat.

Schrift und Tradition sind zwei vollkommene und suffiziente Glaubensquellen, jedoch in eigener und eigentümlicher Weise:

Die schriftliche Darstellung bietet die Objekte des religiösen Wissens und Forschens in ursprünglicher Form und unverwelkter Frische, die Tradition aber als Inhalt der kirchlichen Amtsthätigkeit und als summarische und kompendiarische Zusammenfassung der von Gott in der Kirche niedergelegten Wahrheit „erzeugt die subjektive Disposition des Geistes, den sensus fidei zum rechten Erfassen des obiectum fidei, den richtigen Grundgedanken, von welchem aus alle besonderen Wahrheiten zu begreifen sind."[4]) Infolgedessen enthält weiter die Tradition das für das Heil und den Glauben Notwendige, und zwar wegen ihrer leichten Faßlichkeit „in einer Weise, wie es der intellektuellen und sittlichen Fähigkeit aller, auch der Geringsten, entspricht. In der Tradition stimmt sich die Offenbarung zu den Armen im Geiste herab, an welche das Evangelium mit besonderer Liebe und Herablassung herantritt."[5]) Das Verständnis der Heiligen Schrift dagegen ist wegen seiner übermenschlichen Größe mehr eine Aufgabe für das angestrengteste Denken nicht bloß des Einzelnen, sondern der Gesamtkirche, ja sogar, wie Paulus sagt, ein Fundort himmlischer Weisheit für die Engel. Wegen ihrer reichen Fülle und Tiefe sind die Heiligen Schriften die instrumenta doctrinae, bieten als solche die Mittel zur gründlichen wissenschaftlichen (subjektiven) Erkenntnis der schon im Glauben gegebenen Wahrheiten. Deshalb kann der Beweis der Wahrheit der kirchlichen Dogmen aus der Schrift, der den Glauben voraussetzt (credo ut intelligam, fides quærens intellectum) nicht im entferntesten das Traditionsprinzip dero-

[4]) Schell, Dogm. I. S. 48; cf. Möhler, Einheit der Kirche, p. 51—55; Heinrich, Dogm. S. 699—709; Kuhn, Dogm. I. S. 39 ff.; derselbe in der Tüb. Quartalschr. 1858, S. 28 ff.

[5]) Schell, Dogm. I. S. 179.

gieren; denn dieses Verfahren hat in keiner Weise die Bedeutung, daß die Glaubenssätze unmittelbar aus der Heiligen Schrift mit Übergehen der kirchlichen Lehrautorität und mit Verwerfung der Tradition geschöpft werden müssen; denn es wird nirgends von dem Grundsatze ausgegangen, daß die Bibel die einzige und höchste Quelle der Wahrheit, und daß sie die einzige und ausschließliche Norm und Regel des Glaubens sei, wohl aber muß bei allem Schriftstudium immer als Prinzip gelten: daß nur dasjenige als christliche Wahrheit festzuhalten sei, was in keinem Stücke von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht — und damit ist das katholische Traditionsprinzip ausgesprochen. Deshalb sind die zahlreichen Stellen, worin sich die Väter auf die Heiligen Schriften berufen und die Glaubenslehren aus ihnen beweisen, an sich nichts beweisend gegen das Traditionsprinzip, und der Protestantismus sammelt mit wenig Glück zu Gunsten des von ihm vertretenen Schriftprinzipes diese Schriftzitate. Das Verfahren der Väter ist das nämliche wie das der katholischen Dogmatik von Anfang an, ja wie selbst das des Katechismus und jedes Religionshandbuches. Ebensowenig können die Väter als Zeugen gegen das Traditionsprinzip angerufen werden, wenn sie nicht Worte genug finden, die Erhabenheit der Schrift, die reiche und unerschöpfliche Fülle der in ihr niedergelegten Wahrheiten zu preisen und zu verherrlichen. Das Wort Tertullians: adoro scripturae plenitudinem gilt auch jetzt noch in der Kirche und bei den Theologen trotz des Tridentinums und des Vatikanums.

Diese einleitenden Bemerkungen vorausgeschickt, ist es vielfach ein Leichtes, die vermeintlichen Schwierigkeiten und angeblichen Widersprüche, welche protestantische Theologen bei den Väterstellen bezüglich der Glaubensquellen finden wollen, zu lösen und in schönste Harmonie zu bringen. Es mögen des Weiteren noch die Ansichten und Urteile des Protestantismus über das Entstehen und die Entwickelung des katholischen Traditionsprinzipes vorgeführt werden, um dementsprechend auch das vorliegende Thema abzugrenzen. Daher:

§ 5.
Protestantische Stellungnahme zum katholischen Traditionsprinzip.

Der Protestantismus verwirft prinzipiell das Traditionsprinzip

vollständig und unbedingt und erklärt die Heiligen Schriften als die einzige und allein sichere Quelle der Wahrheit, wie auch als die allein giltige Instanz der Entscheidung in Zweifels- und Streitfällen. Dabei macht er dem Katholizismus den Vorwurf, daß sich das Lehramt der Kirche gleichsam zwischen das göttliche Wort Christi der unmittelbaren Quelle der Wahrheit und des Lebens, und zwischen das heilsbegierig darnach schmachtende Subjekt stelle; in der kirchlichen Schrifterklärung erblickt er eine Erhebung der Kirche über das Wort Gottes, und die kirchliche Lehrautorität wird als eine unnatürliche Bevormundung des Christen und als eine Beschränkung der freien Forschung gebrandmarkt. Es richtet sich also der protestantische Angriff gleichmäßig gegen die beiden wesentlichen Momente der Tradition: gegen den unmittelbaren Besitz der apostolischen Lehrüberlieferung in der Kirche und gegen die charismatischen Ämter zur Vermittlung und Fortsetzung des depositum fidei.

Allein da der Protestantismus die durch die Heilige Schrift selbst erwiesene Thatsache nicht leugnen kann, daß nach bestimmtem Auftrage des Herrn der eigentliche Beruf der Apostel in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums gipfelte, während ihre schriftstellerische Thätigkeit nur accessorisch eintrat, so nimmt er eine Wendung, durch welche die hieraus zu Gunsten des Traditionsprinzipes sich ergebenden Folgerungen abgeschnitten werden. Einmal wird behauptet, daß sich die schriftliche und mündliche Offenbarungsthätigkeit dem Umfange nach vollständig deckten, und somit die mündliche Überlieferung als Erhaltungs- und Fortpflanzungsmittel der apostolischen Wahrheit neben der heiligen Schrift wenigstens überflüssig sei. Dann geht man von der Voraussetzung aus, daß alle mündliche Tradition „inmitten der sündlichen Welt unvermeidlich durch Irrtum entstellt“, vielen Trübungen ausgesetzt sei, und so durch fremde Beimischungen mit der Zeit ihre ursprüngliche Reinheit getrübt werden müsse. Daher seien durch eine innere Notwendigkeit an Stelle der mündlichen Verkündigung der Apostel nach Entstehung der Heiligen Schriften und Feststellung derselben zu einem Kanon letztere als alleinige und selbständige Quelle der Wahrheit getreten[1]) — eine Hypothese, die neuere protestantische

[1]) Tschackert S. 95; cf. Credner, Einleitung in die biblischen Schriften. Halle 1832, I. S. 30 f. 79 ff; Hase, Polemik S. 63 f.; Nitzsch S. 235; Twesten, Vorlesungen I. S. 288; Neander, Dogmengesch. Berlin 1857, I. S. 76.

Gelehrte selbst im Widerspruch mit den geschichtlichen Thatsachen finden. Vor allem sind ältere und neuere protestantische Forscher aus eigener Untersuchung zu dem Resultate gekommen: „In dem Zeitalter der Apostel und unmittelbar nachher war der Einfluß der mündlichen Überlieferung, welcher den Bedürfnissen der damaligen Zeit genügte und überdies jederzeit mehr Masse als die schriftlichen Urkunden darbot, bei weitem überwiegend oder vielmehr: die mündliche Überlieferung war die allgemein giltige Quelle der christlichen Lehre.“ [2]) Ebenso gilt es jetzt als eine unbestrittene Thatsache, daß selbst nach Bildung des Kanons der Heiligen Schrift „wie gleichberechtigt eine mündliche Überlieferung, die Tradition, zur Seite gestellt worden, weil nur sie ausreichend erschien im Kampfe gegen die Häretiker, insbesondere gegen die Gnostiker.“ [3]) Ritschl bemerkt [4]) sogar: daß dieser Grundsatz „von nun an ununterbrochen in der katholischen Kirche geherrscht hat, wird keines Beweises bedürfen.“

Demnach scheint es überflüssig zu sein, die Stimmen der ersten christlichen Jahrhunderte über die Offenbarungsquellen zu sammeln. Allein dieses Zugeständnis ist nur scheinbar und wird durch eine doppelte Erwägung wieder zurückgenommen:

Vor allem glaubt man bei der irrigen Auffassung, daß die Tradition nichts anderes sei, als ein Kodex von Lehrbestimmungen, der sich nur im Gedächtnis bei den Gemeinden fortgepflanzt habe, die vorgefaßte Meinung bestätigt zu finden, „auf dem unsicheren und schwankenden Wege der unkontrollierbaren Tradition“ sei die göttliche Wahrheit durch menschliche Zusätze großer Trübung und Verflüchtigung verfallen.[5]) Dazu soll besonders der Enthusiasmus viel beigetragen haben „durch die freien, vom „Geiste“ getriebenen Propheten und Lehrer, die neue Erkenntnisse und Regeln aufbrachten und deren Wort als Wort Gottes galt.“ Ferner soll „der eigentümliche Traditions-

[2]) Credner, Einleitung in die biblischen Schriften, Halle 1832, I. Bd., S. 26; cf. Ziegler, des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche, Berlin 1868, S. 22 ff.; Thomasius, Dogmengesch. I, S. 115 ff.

[3]) Hase, Polemik S. 64.

[4]) Altkatholische Kirche (S. 338).

[5]) Credner, Einl. S. 30 f., 79 ff. Hase, Polemik, S. 63 f. Nitzsch, S. 235., Twesten, Vorlesungen I., S. 288. Neander, Dogmengesch. I. (Berlin 1857) S. 76 2c.

begriff" eingeschränkt und bedroht gewesen sein durch die weitere Fassung des Begriffes „Apostel."[6]) Endlich soll nicht überall die Annahme zurückgewiesen worden sein, „daß neben der öffentlichen Überlieferung des Kerygma eine Geheimüberlieferung einhergegangen sei."[7]) Als nächste Folgen dieses Zustandes werden aufgeführt: einmal beständiges Schwanken und unausgesetzte Veränderung des Lehrbegriffes, „so daß, was in dem einen Momente noch fest schien, in dem nächsten bereits zerrann", dann aber auch eine bedenkliche und unabsehbare „Produktion von evangelischen Thatsachen." Und so sieht Harnack in der Tradition einen „ganzen elastischen Begriff" und erhebt gegen die alte Kirche den Vorwurf: „man gab das als Tradition aus, was unter einem anderen Titel nicht zu rechtfertigen ward", und konsequent lautet seine Definition von dieser Glaubensquelle: *παράδοσις ἄγραφος* ist die Tradition, die aller Kriterien entbehrt.[8]) Nach Credner[9]) ist ihr Inhalt ein „lockeres Hauswerk", und Hase[10]) redet von einem „Wuste der Überlieferung, des Fremden in der Mischung mit dem Eigenen." Diese Zustände haben dann nach protestantischer Überzeugung unwillkürlich zur Aufstellung des Kanons, ohne welchen „wir vom ursprünglichen Christentume so viel wie nichts wüßten,"[11]) gedrängt. Damit glaubt man das Urteil über die Tradition gesprochen zu haben: Die Heilige Schrift galt von da ab „als der unmittelbar giltige Kodex für die Gestaltung des christlichen Lebens und als die entscheidende Instanz in allen Kämpfen," soll also als ein Buch von absoluter Suffizienz zur einzigen Norm und Regel des Glaubens erhoben worden sein. Durch diese, übrigens „durch das Vorgehen der Gnostiker aufgezwungene" Sammlung der heiligen Bücher zu einem Kanon,[12]) so deduziert man weiter, hat sich die Kirche in Anbetracht ihres getrübten, unapostolischen Lehrsystems eine Rüstkammer geschaffen, „welcher in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selbst entnommen worden sind." Im Vollbewußtsein „dieser Gefährlichkeit der heiligen

[6]) Dagegen siehe Schell, Dogm. I., S. 34.

[7]) Harnack, Dogmengesch., Freiburg i. B. 1888, 2. Aufl. I., S. 136 cf. S. 92 und Anm. 1, 136, Anm. 1.

[8]) Harnack, Dogmengesch. II., S. S. 84, 85, 89.

[9]) Einl. S. 35.

[10]) Polemik S. 74.

[11]) Harnack, Dogmengesch. I., S. 279, Anm. 1.

[12]) cf. Harnack, Dogmengesch. I., S. 237 ff., 304 ff., 315.

Schriften des Neuen Testamentes", gelangte man bald „zur Einsicht, daß hier nur durch förmlich ausgesprochene Gleichstellung der Tradition mit der Schrift zu helfen sei."[13]) Nach dieser Theorie wurde also die Tradition nur als Notbehelf angerufen, welchen die Väter jedoch wieder gut gemacht haben durch den Lobpreis auf die Heilige Schrift als die einzige, absolut suffiziente Glaubensquelle und „die inappellable und völlig selbstständige Instanz, gegen welche auch eine alte Tradition nicht angerufen werden durfte, und es galt in allen Stücken: πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον." [14])

Ganz ungünstig vollends soll das Zeugnis der Kirchenväter für das katholische Traditionsprinzip sein, wenn das zweite Moment der Tradition in Betracht kommt, nämlich das Lehramt und die Autorität der Kirche und des Episkopates zur unverfälschten Vermittelung des depositum fidei. Hier behauptet die protestantische Polemik beinahe einhellig: „Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat als eigentliche Tradition in Sachen des Glaubens nur die Glaubensregeln gekannt und ihre Grundlage, das apostolische Symbolum"[15]) und damit wesentlich nichts anderes, als einen kurzgefaßten Inhalt der heiligen Schrift.[16]) Diese bildeten die einzige Grundlage der Kirche zur Abwehr der Häresie und ausschließlich die Basis der Einheit und die Gewähr der der Wahrheit in der Kirche,[17]) genau so, wie auch die altprotestantischen Theologen für das Verständnis der Bibel die Forderung aufgestellt, sie müsse erklärt werden „in Übereinstimmung mit dieser Glaubensregel oder nach Analogie des Glaubens."[18]) Das Bewußtsein eines innigen und unzertrennlichen Zusammenhanges zwischen Tradition und Kirche und deren Organe spricht dagegen der Protestantismus der alten Kirche völlig ab. Am allerwenigsten soll der Episkopat durch eine göttliche Berufung zur apostolischen Amtsnachfolgekraft einer besonderen Assistenz des Heiligen Geistes das sichere Medium und die feste Bürgschaft der traditio veritatis et gratiae sein. Ja nach manchen Dogma-

[13]) Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche, S. 315.

[14]) Harnack, Dogmengesch. I., S. 328 cf. Huther, Cyprians Lehre von der Kirche, Hamburg und Gotha 1839, S. 139 ff. Credner, Einl. S. 84. Lücke, S. 194 ff. 2c.

[15]) Hase, Polemik S. 75 f.

[16]) cf. Sendschreiben von Lücke a. a. O., S. 119 ff., 189 ff.

[17]) Harnack, Dogmeng. I. S. 338. Hase, Polemik, S. 65.

[18]) Tschackert, Polemik, S. 98.

historikern, z. B. nach Weizsäcker[19]) hatte die apostolische Zeit überhaupt keinen Episkopat, keinen Presbyterat, sogar nicht einmal, „was man geistliches Amt nennen kann." Auch soll es damals überhaupt noch keine empirische Kirche gegeben haben, vielmehr war „die Grundlage der Christenheit ein neues heiliges Leben und eine sichere Hoffnung, beides ruhend auf der Buße zu Gott und dem Glauben an Jesus Christus und bewirkt durch den heiligen Geist."[20]) Erst nach und nach ist nach dieser Auffassung der ideale Kirchenbegriff durch einen empirischen verdrängt worden; ebenso traten an die Spitze der Gemeinden die Bischöfe erst, „nachdem sie sich als die stärkste Stütze der Gemeinden gegenüber den Anläufen der Weltmacht und der Häresie erwiesen hatten",[21]) und zwar in ihrer Eigenschaft als Gemeindebeamte, nicht aber als Kirchenbeamte. Jedoch soll der Episkopat anfänglich mit dem Kultus und dem Lehramte nichts zu schaffen gehabt haben; es gilt vielmehr auf protestantischer Seite als ausgemachte Thatsache, daß die Episkopen „lediglich die Aufgabe der obersten Aufsicht über die Gemeinde und der obersten Kontrolle über ihre Geschäfte hatten, damit alles ehrlich und ordentlich zugehen möge."[22]) Demnach wären ihre Obliegenheiten nur administrativer und disziplinärer Natur gewesen. Allmählich erst galten die Bischöfe auch als Träger und Organe der apostolischen Tradition. Doch soll vorerst die „ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens" nur ein historisches Zeugnis für die Unversehrtheit des apostolischen Erbes geboten haben, wie es auch der Protestantismus gelten läßt,[23]) sofern auf die von den Aposteln gestifteten Gemeinden rekurriert wird, und sofern darauf verwiesen wird, daß die Nachfolger treue Schüler ihrer Vorgänger, also letztlich der Apostel selbst gewesen seien.[24]) Erst mit der Zeit sei infolge der Auseinandersetzung mit den Häretikern und der veränderten Verfassung der Kirche, wie des erhöhten Ansehens des zu einem monarchischen, alle Verhältnisse der Gemeinden beherr-

[19]) Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters; Jahrbücher f. deutsche Theologen, Gotha 1873, Bd. 18 S. 674.

[20]) Harnack, Dogmeng. I., S. 333 f.

[21]) Harnack, l. c. S. 330 f.

[22]) Hatsch, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche im Altertum, Gießen 1883, S. 120, S. 55, S. 51—172.

[23]) Hase, Polemik, S. 82.

[24]) Harnack, Dogmeng. I., S. 330. cf. Twesten, Vorlesungen I., S. 117.

schenden Amte emporgestiegenen Episkopates die historische Betrachtung in eine dogmatische umgeschlagen, und es habe jetzt im Widerspruch mit der Vergangenheit als Grundsatz gegolten: „Die Alten d. h. die Bischöfe haben „cum episcopatus successione certum veritatis charisma“ erhalten, also zugleich mit ihrem Amte haben sie das apostolische Erbe der Wahrheit empfangen, welches mithin an dem Amte in objektiver Weise als ein Charisma haftet.“[25]) Über den Zeitpunkt dieser angeblichen Umprägung des bischöflichen Amtes und der vermeintlichen Umbildung des Kirchenbegriffes ist jedoch der Protestantismus sich selbst nicht klar.[26]) Seufert[27]) ruft angesichts einer unübersehbaren Meinungsverschiedenheit aus: „Lassen wir die schwierige Frage nach dem Ursprunge des Episkopates ganz beiseite!“

Und so kommt trotz obiger Zustände die gegnerische Polemik zu zu dem Resultate: „das Traditionsprinzip der altkatholischen Väter läßt das protestantische Prinzip unangetastet, richtet aber unerbittlich das römische Traditionsprinzip. — So ist die tridentinische Lehre von den zwei Erkenntnisquellen der christlichen Wahrheit nicht älter, als das Tridentinum.“ [28])

§ 6.

Abgrenzung des Themas.

Unter Berücksichtigung eben vorgeführter Beurteilung, besser gesagt Verurteilung des katholischen Traditionsprinzipes durch den Protestantismus, wie auch durch den Pseudo-Katholizismus[1]) hat sich nachstehende Untersuchung auf folgende Fragen zu erstrecken:

1. Ob nach der Lehre der ältesten Väter und Kirchenschriftsteller die Kirche die Wahrheit ihrer Lehre einzig und allein durch ihre Schrift-

---

[25]) Harnack I., S. 330. cf. Graul, die christl. Kirche an der Schwelle des Iren. Zeitalters, Leipzig 1860, S. 134 ff.; Seufert Ursprung und Bedeutung des Apostolats in der christl. Kirche, Leiden, 1887, S. 148—152; Ziegler, Irenäus, S. 36 ff.

[26]) Siehe darüber Loening, die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1888, S. 1—32; Sobkowsky, Episkopat und Presbyterat in den ersten christl. Jahrh., Würzburg 1893, S. 9—16.

[27]) l. c. S. 148.

[28]) Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche, S. 315, 318.

[1]) cf. § 3 der Einleitung.

mäßigkeit begründete und folglich die Heilige Schrift als die einzige und höchste Quelle der Wahrheit den auftauchenden Häretikern entgegenhielt, oder ob sie ihre Gegner auf die mündliche Überlieferung und ihre eigene Lehrautorität verwies und durch ihre traditionelle Schriftauslegung widerlegte, mit einem Worte: ob sie das Schrift- oder Traditionsprinzip aufstellte und als Norm und Richtschnur befolgte. Dabei ist besonders auch zu untersuchen, ob die Kirche der alten Zeit die mündliche Überlieferung wirklich für schwankend und unzuverlässig fand, oder ob sie vielleicht im Gegenteil vollen Lobes war über die Unverwelklichkeit und Unverrückbarkeit der apostolischen Lehrtradition; ob sie also auch den Offenbarungsinhalt mit dem Tode der letzten Offenbarungsorgane für abgeschlossen betrachtete, oder aber eines neuen materiellen Zuwachses für fähig und bedürftig hielt.

Finden sich bei den ältesten Zeugen unevangelische Lehren und irrtümliche Beweisführungen, so ist das Augenmerk darauf zu richten, ob sie damit Glaubenslehren der Kirche vorführen, oder nur subjektive Ansichten als Produkt eigener Spekulation vorbringen, oder ob es sich überhaupt nur um unwesentliche Zuthaten handelt, welche zu Erläuterungen dienen sollen. Nur im ersten Falle wäre der protestantische Vorwurf über die materielle Bereicherung des Offenbarungsinhaltes und damit über Verflüchtigung der Tradition gerechtfertigt.

2. Da die Lehren des Herrn und der Apostel auch schriftlich niedergelegt und zu einem Kanon gesammelt wurden, so entsteht die weitere Frage, ob nach vollendetem Abschlusse des Kanons vielleicht ein Umschlag in der bisherigen Auffassung eingetreten sei: ob von da an nur die hinterlassenen Schriften der Apostel den Grundbau der Kirche und des Glaubens bilden sollten, oder ob auch die mündlichen Lehren und Anordnungen Christi und seiner Apostel in den von ihnen gestifteten Kirchen ihre Fortsetzung gefunden haben, so daß auch die Auslegung des nun vervollständigten Bibelkanons für alle Zukunft von dieser lebendigen Lehrtradition abhängig bleiben sollte.

3. Besonders eingehend ist endlich auch die Frage zu prüfen, ob das apostolische Lehramt eine Weiterführung erfahren hat, welche Stellung die Urkirche dem Episkopate für Bewahrung und Fortpflanzung der Tradition einräumt: ob sie die Überlieferung vom Lehramte der Kirche losgerissen und als etwas ganz unabhängig für sich Bestehendes, oder nur im Lehramte existierend, gedacht hat, m. a. W.,

ob sie das Traditionsprinzip der Kirche vom 18. Juli 1870 verteidigte, oder ein anderes, vielleicht ein demokratisches oder aristokratisches. Damit hängt unser Thema auch mit der Frage zusammen, ob nach der Väterlehre Christus eine sichtbare Kirche mit einem kirchlichen Lehramte zur Verkündigung seines Wortes und ein Priestertum zur Spendung seiner Gnade eingesetzt hat. Bei der gedrängten Kürze der Abhandlung sind jedoch nur unabweisbare Bemerkungen und Quellenangaben möglich.

Und zwar sollen in dieser Abhandlung die Stimmen der alten Kirche vom Ausgange des ersten Jahrhunderts bis Tertullian († 240) gesammelt werden, da nach protestantischer Annahme um diese Zeit ein Wendepunkt in der Lehrentwickelung eingetreten ist, und somit die Zeugnisse des Urchristentums bis zu seiner Zeit als von größter Bedeutung für die Beurteilung der Berechtigung des katholischen Traditionsprinzipes betrachtet werden müssen.

Dabei dürfte es geboten sein der Lehrentwickelung entsprechend, die Untersuchung in drei Hauptteilen zu behandeln, nämlich:

I. **Die apostolischen Väter.**

II. **Die Apologeten des 2. Jahrhunderts.**

III. **Die Kirchenschriftsteller von Irenäus bis Tertullian.**



I. Teil.

Die apostolischen Väter.

Vor allem ist zu bemerken, daß sämtliche apostolische Väter als schriftliche Fixierung der apostolischen Tradition zu betrachten sind, bei der Didache ist dies ausdrücklich schon im Titel gesagt.

Eine Reihe von Stellen jedoch, welche deutlich und bestimmt eine doppelte Quelle der Glaubenswahrheiten unterscheiden, kann bei ihnen nicht vorausgesetzt werden. Dazu bot schon der von ihnen behandelte Stoff keine Gelegenheit. Allein weit mehr als einzelne Äußerungen charakterisiert ihre Gesamtauffassung ihren Standpunkt.

Einmal sprechen sie wiederholt von einem Glauben und einer Lehre, welche aus der Überlieferung und der göttlichen Offenbarung stammt: ein Ausdruck, durch welchen die Heiligen Schriften nicht aus- sondern eingeschlossen, aber nicht allein und ausschließlich gemeint sind. Denn die Annahme, daß die apostolischen Schriften als das alleinige Material- und Formalprinzip der christlichen Lehrdoktrin damit bezeichnet seien, würde wenigstens zur unbedingten Voraussetzung machen, daß zu den Zeiten der Anfänge des Christentums das Neue Testament schon ein in sich abgeschlossenes Ganzes gebildet habe. Nun gab es wohl damals neue inspirierte Schriften, sie wurden auch als solche gelesen und verehrt, allein sie waren nach allgemeiner Übereinstimmung noch nicht zu einer Sammlung verbunden, wie etwa der hebräische oder der alexandrinische Kanon. Deshalb ist auch die Citationsweise und der Gebrauch dieser heiligen Bücher bei den Vätern der ersten Zeit ein ganz anderer als der der alttestamentlichen Schriften. Mit Ausnahme des heiligen Ignatius führen die meisten christlichen Schriftsteller dieser Periode ihre Beweise gewöhnlich mit Hilfe des Alten Testamentes, citieren nur wenige Stellen des Neuen Testamentes und diese mehr als eingeflochtene Sentenzen bekannter Art, nicht aber als eigentliche Beweisstellen. Daraus ergiebt sich auch die häufige Verschiedenheit, besonders in den Anführungen

von Aussprüchen des Herrn, welche trotz ihrer Seltenheit doch nicht nur von dem Wortlaute unserer kanonischen Evangelien mehr oder weniger abweichen, sondern zuweilen in denselben gar nicht anzutreffen sind. Trotz dieser ungleichen Behandlung der alt- und neutestamentlichen Schriften und der großen Bevorzugung der ersteren wollten aber die apostolischen Väter doch nicht einfach die alttestamentliche Offenbarungslehre wiedergeben, sondern für die Lehre Christi und seine heilige Person eintreten. Dafür war aber das Alte Testament nur Vorbild, das Neue Testament dagegen die Erfüllung, somit kann offenbar die Lehre Christi und der Apostel direkt und unmittelbar nicht in den alttestamentlichen Schriften liegen, sondern in den apostolischen Schriften, also wären diese vorzugsweise zu citieren gewesen. War selbst der Kanon noch nicht abgeschlossen vorgelegen, so hätte irgend ein Teil des Neuen Testamentes, dessen Authentie schon sicher war, als Beweisgrund für die Lehrdoktrin hervorgehoben und für den Fall, daß sie noch nicht feststand, dieselbe nachgewiesen und dann auf Grund dieses anerkannten Bruchstückes der neuen heiligen Literatur die Entwickelung der christlichen Lehre vollzogen werden müssen. Thun dies aber die ältesten Väter nicht, citieren sie das Neue Testament nicht oder selten und verweisen trotzdem sehr oft und ausgiebig auf die Überlieferung als Glaubensquelle, so bekunden sie damit, daß sie die christliche und göttliche Wahrheit nicht nur aus den apostolischen Schriften geschöpft wissen wollten, sondern „nicht minder aus der mündlichen Lehrthätigkeit ihrer Nachfolger, aus der Gesamterinnerung ihrer Predigt, der es auch an anderen Stützen nicht fehlte: dies waren die liturgischen Handlungen und die kirchlichen Einrichtungen;“ ja bei ihrem Vorgehen „ist aus allgemeinen und zeitgeschichtlichen Gründen vorwiegend an die lebendige Tradition zu denken.“[1]) Zu gleichem Resultate kommen viele katholische wie protestantische Gelehrte, wenn sie die freie Bezugnahme der Väter auf die Heiligen Schriften des Neuen Testamentes in Erwägung ziehen. Sie finden für dieses Verfahren eine befriedigende Erklärung nur darin, „daß neben und außer der Schrift noch die Tradition als Materialprinzip galt, das eben auf diesen freien Schriftgebrauch hinleitete und ihn vermittelte und denselben nicht anstößig erscheinen ließ, trotzdem

[1]) Schell, Dogm. I., S. 80—81; cf. Sprinzl, Theologie der apostolischen Väter, Wien 1880, S. 101—103; Credner l. c. S. 26.

die christliche Lehrdoktrin nur vom positiven Standpunkte der Offenbarung, nicht von dem eines vernünftelnden Rationalismus gehandhabt sein will."[2]) Doch dürfte diese Schlußfolgerung nicht stringent sein; denn das Verfahren der Väter kann auch bisweilen, besonders bei Anführung nicht evangelischer Texte als Herrenworte, auf Benützung der in frühester Zeit auftauchenden Apokryphen zurückgeführt werden. Dagegen ist ein deutlicher und unverkennbarer Hinweis auf die mündliche Überlieferung zu finden in dem von Schriftstellern einstimmig ausgesprochenen Grundsatze, daß die christliche Lehre ihre offizielle Bezeugung zunächst vom kirchlichen Lehramte, nicht aber von den Heiligen Schriften zu bekommen habe und in dem auf das nachdrücklichste geforderten Anschluß an das Lehramt der Kirche, in welchem Christus fortlebt und die Apostel ihre rechtmäßigen Nachfolger haben. Denn die Kirche kann nur ein Recht auf unbedingte Unterordnung ihrer Glieder haben, „wenn sie Hüterin der Tradition und im lebendigen Besitze des Charisma der untrüglichen Wahrheit ist."[3])

Somit gilt dem Urchristentume die Schrift nicht als ausschließliches Materialprinzip, sondern sie findet ihre Ergänzung durch die Überlieferung. Gilt das Gesagte aber im allgemeinen von den apostolischen Vätern, so soll des Weiteren noch untersucht werden, wie sich die Einzelnen über diese zweite Glaubensquelle außer und neben der Heiligen Schrift äußern.

In Betracht kommen in diesem Abschnitte: die Didache, Clemens von Rom, der Pseudo-Barnabas, Ignatius, der Brief an Diognet, Hermas, Polykarp und Papias.

§ 1.

Die Didache.

Der Verfasser dieses merkwürdigen Schriftchens verweist fünfmal die Leser auf das Evangelium bezw. auf das Wort des Herrn: c 8,2 ermahnt er, nicht wie die Heuchler, sondern so zu beten, *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*, c 9.5 beruft er sich auf

---

[2]) **Sprinzl** l. c. S. 102; **Credner** l. c. S. 27: „Alle diese Stellen waren aus der mündlichen Überlieferung entnommen." cf. **Delbrück**, Phil. **Melanchthon**, der Glaubenslehrer, Bonn 1826, S. 175; **Harnack**, Dogmg. I., S. 129 ff.; **Ziegler**, Iren. S. 22 ff.

[3]) **Schell** l. c. S. 81; cf. **Sprinzl** l. c. S. 101.

den Ausspruch des Herrn: *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί* (Matth. 7, 6), c 11,3 forderte er: „In Betreff der Apostel und Propheten *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε,*" c. 15,3 empfiehlt er eine brüderliche Zurechtweisung *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,* und endlich sagt er c. 15, 4: „Euere Gebete und Almosen aber, überhaupt all' euere Handlungen verrichtet so, *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Lechler[1]) erklärt zu diesen Stellen: „allenthalben ist das „Evangelium" gemeint als lebendige Überlieferung, nicht als toter Buchstabe; nirgends eine Spur von schriftlichen Urkunden des Neuen Testaments."

Allein diese Behauptung läßt sich nicht durchgehends aufrecht erhalten. Denn was vor allem die Mahnung des Herrn, das Heilige nicht den Hunden vorzuwerfen, anbelangt, so ist sie ein eigentliches Citat im strengen Sinne des Wortes und findet sich in dieser Fassung wörtlich bei Matth. 7, 6; ist dazu eingeleitet mit: *εἴρηκεν ὁ κύριος,* eine Form, in welcher man sich auf die schriftlich vorliegenden Denkmäler zu berufen pflegt. Dazu entspricht das Citat hinsichtlich der Einführung ganz den zwei alttestamentlichen Stellen (Mal. 1, 11—14 und Zach. 14, 5) in cc. 14 und 16, wo jedesmal eine Form von *ῥηθῆναι* gebraucht ist, nicht aber von *γράφειν,* wie man eher erwarten möchte.

Für die Beurteilung der Citate aus c. XV., 3—4 giebt das zweimalige *ἔχετε* die Lösung an die Hand. Dieses besagt deutlich, daß die Leser als im festen Besitze des Evangeliums gedacht sind. Darauf verwies er sie und nur deshalb kann er sich mit wenigen Andeutungen begnügen, weil er weiß, daß sie das Evangelium besitzen. Demnach kann an dieser Stelle nur das schriftlich fixierte Evangelium als ein in feste Formen gefügtes Ganzes, nicht aber die mündliche Überlieferung gemeint sein.

Wenn dagegen der Verfasser c. 8 so zu beten ermahnt, wie es der Herr in seinem Evangelium befohlen hat, und sofort das Vaterunser als das vom Herrn gelehrte Gebet folgen läßt, so ist es statthaft, an das mündlich gepredigte Evangelium zu denken; denn es wäre ebenso unbegründet als willkürlich, „Evangelium" hier in der ausschließlichen Bedeutung der schriftlich abgefaßten Urkunden der Heils-

[1]) Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums II., S. 17.

verkündigung nehmen zu wollen. Der Sinn würde sich dann dahin bestimmen, daß dieses Gebet und Gebot in dem mündlichen Evangelium seine Stelle habe.

Das gleiche gilt von c. 11, 3; hier beginnt ein neuer Abschnitt, welcher über die Apostel und Propheten handelt. In Rücksicht auf sie sollen die Leser sich *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* richten. Weit entfernt sich auf einen allgemeinen Hinweis auf das Evangelium zu beschränken, gibt der Verfasser hier selbst bis in's einzelnste gehende Vorschriften, die jenen Herolden Gottes gegenüber zu beobachten sind, Vorschriften, die sich in der Form der Didache durchaus nicht alle in irgend einem unserer kanonischen Evangelien finden. Es liegt deshalb der Schluß nahe, daß unser Autor hier eine mündliche Norm (*κατά*) im Auge hatte. Doch läßt sich das nicht mit apodiktischer Gewißheit behaupten, da ‚*δόγμα*‘ auch gerne von Befehlen gebraucht wird, die irgendwie schriftlich formuliert sind.[2])

Es kann deshalb mit Sabatier[3]) — wenigstens an einigen der genannten Stellen — nur eine wahrscheinliche Hindeutung auf die mündliche, zur damaligen Zeit noch lebendigen Verkündigung des Evangeliums angenommen werden, jedenfalls widerspricht es der thatsächlichen Wirklichkeit, in der Didache nirgends eine Spur von schriftlichen Urkunden des Neuen Testamentes finden zu wollen. Entschieden ist das Matthäus-Evangelium beim Verfasser wie bei den Lesern vorausgesetzt, wenn auch nur ein einziges Citat wörtlich aus demselben entnommen ist. Auch finden sich Anklänge an Lucas und Johannes, wie überhaupt an fast alle neutestamentliche Schriften.[4])

Doch fehlt es im Texte auch nicht ganz an Redewendungen, welche deutlich und unzweideutig den Standpunkt des Verfassers kennzeichnen.

---

[2]) z. B. immer im Neuen Testament: Luc. 2, 1; act. Apost. 16, 4; 17, 7; Eph. 2,15 siehe dazu München l. c., S. 643.

[3]) La didaché ou l'enseignement des douze apôtres, Paris 1885, p. 150 squ.

[4]) Siehe darüber Wohlenberg, die Lehre der zwölf Apostel, Erlangen 1888. — Gegenstand der Abhandlung — München „die Lehre der zwölf Apostel“, eine Schrift des ersten Jahrhunderts, in der Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1886, S. 644 ff. Knoop, der dogmatische Inhalt der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων*, Posen 1888, S. 7 f. 2c.

Wiederholt mahnt er zum einmütigen Festhalten an der überlieferten Lehre. Vor allem spricht er mit der größten Ehrfurcht von dem Verkündiger des Wortes Gottes (τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Trägt er zur Vermehrung der Gerechtigkeit und der Erkenntnis Gottes bei (εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου), so soll man seiner Tag und Nacht gedenken, ihn wie den Herrn selbst aufnehmen und ehren. Denn: ‚ὅθεν ἡ κυριότης (potestas domini) λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.‘[5]) Daher denn auch seine weitere Aufforderung, täglich das Angesicht der Heiligen aufzusuchen, um sich an ihren Reden zu erquicken,[6]) auf der anderen Seite aber auch seine ernste Warnung vor falschen Lehrern, deren Belehrung nicht von Gott kommt (ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει[7]), sondern die wahre Lehre umstößt.[8]) Gewiß sind das lauter Ausdrücke, die auf die mündliche Verkündigung des Evangeliums unleugbar hinweisen, wie auch die hohe Bedeutung derselben hervorheben.

Mehr noch als einzelne Ausdrücke bildet das Vorhandensein der Didache selbst an sich einen thatsächlichen Beweis für die Richtigkeit des katholischen Traditionsprinzips. Das geht schon aus dem Titel des Schriftchens: ‚διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν‘ hervor. Nach demselben wird es ja als eine schriftliche Fixierung der evangelischen, von Christus und den Aposteln stammenden Tradition angekündigt mit dem ausgesprochenen Zwecke, die Beobachtung derselben den Heidenvölkern einzuschärfen. Thatsächlich enthält dieses höchst interessante Werkchen, wie München[9]) mit vielem Geschicke nachweist, die erste schriftlich fixierte Tradition der apostolischen Lehre. Es ist nämlich anzunehmen, daß die Didache von einem Christen — vielleicht aus Antiochien oder Jerusalem — teils aus der dort gebräuchlichen, auf der apostolischen Tradition beruhenden Katechese (c. 1—6), teils mit Anlehnung an dort bestehenden Einrichtungen (c. 6—16) unter Benützung des Matthäus-Evangeliums niedergeschrieben wurde, um sie an eine schon christliche Gemeinde zu schicken. Diese Hypothese läßt sich stützen durch die Annahme, daß schon die Apostel

[5]) c. IV, 1 und c. XI, 1.
[6]) c. IV, 2.
[7]) c. VI, 1.
[8]) XI, 2.
[9]) l. c. S. 662 ff.

einen Sittenspiegel und eine Kirchenordnung entworfen haben. Denn es ist vorauszusetzen, daß dieselben nicht nur die Glaubenslehre in einer bestimmten, immer mehr sich fixierenden Form gepredigt, sondern auch im Anschlusse an den Dekalog und gemäß dem Beispiele des Herrn (Matth. 5—7) bezüglich der moralischen Vorschriften eine konstante Vortragsweise eingehalten haben. Mußten ja die sittlichen Gebote nicht weniger eingeschärft werden als die Glaubenslehren. Ferner empfahl es sich, dieselben öfter zu wiederholen und, weil gemeingiltig, auch überall in gleicher Form wiederzugeben. Das Gleiche gilt für die Kirchenordnung. Diese Voraussetzung findet ihre Berechtigung einmal durch die kanonischen Schriften selbst: der Herr fordert seine Zuhörer auf, den schmalen „Weg zum Leben" zu wandern und die breite „Straße des Verderbens" zu meiden. Die Apostel nun nehmen oft in dem paränetischen Teile ihrer Briefe Veranlassung, über Tugend und Laster zu sprechen. Einige dieser Stellen legen aber durch ihre auffallende Ähnlichkeit den Schluß nahe, daß ein und derselbe Apostel ein gewisses feststehendes Schema für Moralvorschriften verfolgte.[10])

Ein zweites historisches Moment findet sich bei den Zeugnissen der alten kirchlichen Schriftsteller, welche die „Apostellehren" und „Kirchenordnungen" auf die Apostel oder die apostolische Zeit zurückführen.[11])

Da ferner die Apostel zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern insofern Änderungen vornahmen, als sie Dinge wegließen, welche von keiner Bedeutung mehr waren (z. B. Speisegesetz, Götzenopfer), an deren Stelle aber andere umsomehr betonten (z. B. die verschiedenen Sünden gegen das erste und sechste Gebot), und da sie andere Ausdrücke bei jüdischen wie bei heidnischen, bei gebildeten wie ungebildeten Zuhörern gebrauchten, so mußten naturgemäß mehrere verschiedene Fassungen des Sittenspiegels entstehen. Gleiches Schicksal mußte auch die Kirchenordnung teilen.

---

[10]) Sehr interessant sind in dieser Beziehung Eph. 5—6, 10; Col. 3, 5—4, 3; Tit. 2, 9—11; I. Petr. 2, 12—3, 10; ebenso Thess. 4, 3—12; Röm. 13, 11—13; ferner I. Tim. 3 und Tit. 2, 1—9 zc.

[11]) cf. Clem. Alex. im Pädag. lib. III; Strom. I, 20; Orig. hom. 10 in Lev.; Euseb. H. E. 3, 37 zc.

Daraus dürfte aber weiter folgen, daß sich — gegen die Meinung vieler Autoren — keine Abhängigkeit der Didache vom Barnabas und besonders vom Hermas und anderen Nebenformen und umgekehrt erweisen lasse. Die Übereinstimmungen und Differenzen sind nach dieser Auffassung vielmehr von einer gemeinschaftlichen mündlichen Quelle herzuleiten, d. h. von jenem Sittenspiegel und jener Kirchenordnung, welche sich zu Zeiten der Apostel allmählich durch die mündliche Predigt und kirchliche Praxis, d. h. durch die lebendige Überlieferung ausbildete und fixierte und durch dasselbe mündliche Wort in die verschiedensten Erdteile unter den Verhältnissen entsprechenden Änderungen verbreitet wurde.

Demnach sind die Quellen, aus denen unser Verfasser schöpfte, „Herrenworte, mündlich und schriftlich überlieferte, dann aber auch das alte Testament.“ [12]) Seinem Zwecke entsprechend hat er die Überlieferung in geordneter und knappester Form zusammengefaßt, so daß seine Schrift im Grunde genommen nichts anderes ist, als „ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche begründet haben.“ [13])

§ 2.

Clemens von Rom.

Vom römischen Bischofe Clemens, der nach Angabe des Heiligen Irenäus „die Apostel selbst noch sah und mit ihnen verkehrte und die Predigt der Apostel noch in den Ohren und ihre Überlieferung vor Augen hatte,“ [1]) ist als unzweifelhaft echtes Werk nur der um das Jahr 96 n. Chr. verfaßte 1. Brief an die Corinther vorhanden, veranlaßt durch einen dort ausgebrochenen Aufstand gegen die rechtmäßigen kirchlichen Priester, der mit einer bedauernswerten Spaltung endete.[2]) Clemens verurteilt dieses Gebahren auf das entschiedenste und besonders mit dem Hinweise auf die göttliche Einsetzung der hierarchischen Ordnung in der Kirche: Wie das alttestamentliche Priestertum samt seinen Verrichtungen bis in's Einzelne auf göttlicher An-

[12]) Knoop l. c., S. 7.

[13]) Harnack, Lehre der zwölf Apostel 1884, S. 63.

[1]) Iren. adv. haer III. c. 3 n. 3.

[2]) cc. 21 u. 47.

ordnung beruhe, so treffe dies noch mehr bei dem Priestertume des neuen Bundes zu. „Die Apostel wurden von dem Herrn Jesus Christus mit dem Evangelium an uns betraut (εὐηγγελίσθησαν),[3]) Jesus Christus von Gott. Also hat Christus seine Sendung von Gott und die Apostel von Christus. Beides also geschah in aller Ordnung nach dem Willen Gottes.“[4]) Weiter berichtet unser Kirchenvater in diesem merkwürdigen Kapitel, daß die Apostel, betraut mit den Aufträgen des Herrn und ausgerüstet mit der Fülle des Heiligen Geistes, überall als Reiseherolde das Evangelium verkündeten.

Eine bedeutsame Stelle! Vor allem charakterisiert Clemens die Apostel als Gesandte Gottes und ihr Amt als auf göttlicher Ordnung gegründet. Es genügt ihm deshalb nicht, ihre Mission als von Christus ausgehend zu betonen, er geht bis zu Gott dem Vater selbst. Ferner legt er einen unbegrenzten Wert auf die Predigt der Apostel, der Glaube an ihr Wort fällt zusammen mit dem Glauben an das des Herrn selbst. Offenbar kann hier nicht an ihre schriftliche Thätigkeit gedacht werden; sondern es ist zunächst ein Hinweis auf das lebendige Lehrwort der Apostel, zumal nur wenige von ihnen schriftliche Urkunden hinterließen, während ihre Sendung als eine allgemeine bezeichnet wird. Wurde aber durch das lebendige Wort und durch die mündliche Predigt der ersten Glaubensboten der Grund zum Gottesreich auf Erden gelegt, so sollte auch für den weiteren Ausbau das gleiche Verfahren Norm und Regel bilden. Deshalb stellten die Apostel, wie er weiter ausführt, die Erstlinge der Bekehrten nach vorhergegangener Prüfung im Heiligen Geiste (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι)[5]) auf, damit diese Organe und Vermittler der christlichen Lehrüberlieferung seien.[6]) Dadurch sollte jedoch nicht einem momentanen Bedürfnisse abgeholfen, sondern eine Einrichtung geschaffen werden, die für alle Zeiten Bestand habe. In Voraussicht von kommenden Streitigkeiten um die Würde des Bischofsamtes nämlich (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς)[7]), stellten die Apostel die (in c. 42 bezeichneten) Episkopen und Diakone auf, „und gaben inzwischen eine weitere Ver-

[3]) Zu εὐηγγ. vergl. Hilgenfeld, die apostolischen Väter S. 69, Anm. 26.

[4]) c. 42 1—2.

[5]) Darüber siehe Brüll l. c., S. 443 f.

[6]) l. c. v. 4.

[7]) Hilgenfeld l. c., S. 70 n. 29.

ordnung, daß, wenn sie gestorben wären, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten (μεταξὺ τὴν λειτουργίαν αὐτῶν)."[8])

Beruht nach c. 42 die Würde des Episkopates in seinem Ursprunge und seinen ersten Trägern einzig und allein auf die Autorität der gottgesandten Apostel, so kann nach Analogie dieser ersten Verordnung nicht anders geschlossen werden, als daß es sich auch bei dieser zweiten Anordnung um nichts Geringeres handelt, als um eine weitere Übergabe der apostolischen Gewalt zur rechtmäßigen Übertragung des kirchlichen Amtes, wodurch dasselbe für alle Zeiten unantastbar auf göttlich-apostolischer Grundlage ruht. Es ist also hier nicht im allgemeinen die Rede von der Fortdauer eines Amtes, — wie auch protestantische Schriftsteller mitunter zugeben, — „sondern um seine Fortdauer in den rechtmäßigen Trägern gegenüber den Ansprüchen persönlicher Begabung."[9]) Soll aber, so müssen wir schließen, das apostolische Amt seinem wesentlichen Umfange nach auf diese Weise eine Fortsetzung erhalten, so kann davon auch das Lehrwort der Apostel nicht ausgeschlossen sein. Demnach wird auch fort und fort die christliche Lehrdoktrin und die apostolische Lehrüberlieferung von der Autorität des Episkopates, der das Apostelamt überkommen hat, geschützt und getragen. Diesen Sinn muß offenbar schon dessen Zusammenhang mit den Aposteln haben; ferner bezieht sich auch sein Amt auf jene, welche glauben werden,[10]) steht also auch gewiß in einer Beziehung zu diesem zu erzielenden Glauben, „was gerade darin

[8]) c. 44, 1—2. Über diese Stelle siehe Brüll, l. c. S. 445, Möhler, Einheit der Kirche 2. Aufl., Tübingen 1843, S. 206 und die umfangreiche Ausführung von Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihre Verfassung, Wittenberg 1837, I. Bd., S. 374 ff.

[9]) Brüll, Ursprung und Verfasser des Briefes des Clemens von Rom an die Korinther, theol. Quartalschr., Tüb. 1876, S. 446 f. Über den Episkopat und Primat bei Clemens siehe: Westermeyer, das Papsttum in den ersten fünf Jahrhunderten, Schaffhausen 1867, II. Heft, S. 28 ff.; Brüll, l. c. 1876, S. 434 bis 464; Schanz, der Begriff der Kirche, in der theol. Quartalschr. Tübingen 1893, S. 553 f.; Sobkowski, Episk. u. Presbyt. S. 50—61. Die Ausführungen dieser Autoren richten sich der Hauptsache nach gegen die Annahme, daß der Episkopat nicht Kirchenamt, sondern Gemeindeamt bei Clemens besage wie viele prot. Gelehrte behaupten, z. B. Loening, Gemeindeverfassung d. Urschrift. S. 86; Ritschl, altkath. Kirche S. 364; Hatsch, Gesellschaftsverfassung der Kirche S. 119.

[10]) c. 42.

gelegen ist, daß sie (sc. die Bischöfe) in gewisser Weise, ähnlich wie die Apostel, die christliche Lehrdoktrin zu verbürgen vermögen." [11]) Clemens verrät also, wie Pfleiderer [12]) gesteht, „bereits die auftauchende Neigung, das bischöfliche Amt als direkte Fortsetzung des Apostolates zum Träger der apostolischen Tradition zu machen und mit einem höheren Nimbus zu umgeben." Werden aber so die Gläubigen an das lebendige Wort der Bischöfe als der gottgesetzten Organe und Vermittler der apostolischen Lehrtradition, nicht aber auf die Heiligen Schriften, verwiesen, so ist damit das katholische Traditionsprinzip im Grunde ausgesprochen. Dagegen kann nicht die unbestrittene Thatsache geltend gemacht werden, daß Clemens die Charismen kennt und das Vermögen der geschickten Forschung in der christlichen Erkenntnis und der Weisheit in der Beurteilung von Reden. [13]) Denn auf Grund dieses Umstandes kann nicht, wie u. a. es Lipsius thut, [14]) in Abrede gestellt werden, daß das eigentliche Lehramt und damit die Fortpflanzung der apostolischen Lehrüberlieferung dem Episkopate allein zukomme. Einmal sind nämlich die Charismen nichts anderes als außerordentliche Gaben, die auch die Apostel anerkannten (1. Cor. 12), ohne sich jedoch darum in ihrer apostolischen Lehrthätigkeit irgendwie beirren zu lassen; dann standen die charismatischen Lehrer von jeher unter der Kontrolle des ordentlichen Lehramtes, wie Clemens ja dies selbst in seinem ersten Briefe geltend macht, wenn er sie zur Bescheidenheit, Verträglichkeit und Demut auffordert. [15])

§ 3.

Der sogenannte Barnabasbrief.

Vor allem bezeichnet der Pseudo-Barnabas im Eingange des Briefes als Beweggrund seiner schriftstellerischen Thätigkeit seine umfassende Bekanntschaft mit den zu behandelnden Fragen, weil ihm „auf dem Wege der Gerechtigkeit (*ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*) der Herr Begleiter gewesen". [1]) Unter dem „Wege der Gerechtigkeit" ist der Weg des Lichtes,

---

11) Sprinzl, l. c. S. 59.

12) Urchristentum, Berlin 1887, S. 654.

13) c. 48.

14) de Clementis Romani ep. ad Cor. priori, Lips. 1885, p. 43.

15) Kirchenlexikon III. Bd., S. 82—90; Görres, christl. Mystik II., 187 ff.; Döllinger, Christentum und Kirche zur Zeit der Grundlegung S. 332 ff. ꝛc.

1) c. 1, 4.

den er seinen Lesern zeigen will, zu verstehen; um denselben recht zur Geltung und Anerkennung zu bringen, führt er seine Kenntnis von demselben auf die fortwährende Begleitung des Herrn zurück. Welche Gegenwart Gottes gemeint ist, läßt die Art und Weise der Begründung dieses Weges ersehen, und da ist unstreitig zunächst an das geschriebene Gotteswort zu denken und zwar in erster Linie an das Alte Testament. Jedoch läßt der Ausdruck: „Begleitung des Herrn" nicht zu, „diese Schrift rein auf sich gestellt, als alleinige Quelle zu denken, als welche sie ja nur ein toter Buchstabe ist, sondern dieselbe muß vielmehr in und mit dem mündlichen Flusse der apostolischen Lehrtradition verbunden gefaßt werden, so daß im Prinzip die mündliche Lehrtradition anerkannt wird, und liegt alsdann auch kein Grund vor, diese mündliche Tradition auf die bloße Schriftlehre zu beschränken, wie sich ja auch Barnabas auf diese wirklich nicht beschränkt." [2])

Weiter nennt der Verfasser im Eingange das Evangelium eine Überlieferung, die er empfangen habe und nun selbst wieder mitteile; [3]) von der seinen Lesern überlieferten Lehre sagt er im Verlaufe der Abhandlung: *Οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον,* [4]) ferner bezeichnet er die Lehre über die beiden Wege, als „die ihm verliehene Gnosis" (*ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις* [5]) und fordert zum treuen Festhalten an der Überlieferung auf, ohne etwas beizufügen oder etwas wegzunehmen (*φυλάξεις, ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθείς, μήτε ἀφαιρῶν*), [6]) eine Mahnung, die unwillkürlich an 2. Thess. 2, 14 erinnert. Allerdings schließen diese Ausdrücke die schriftliche Offenbarungsquelle nicht aus, umfassen sie vielmehr; aber es wäre verfehlt, hiemit ausschließlich die schriftliche Quelle der christlichen Lehrdoktrin ausgesprochen finden zu wollen; wir müssen im Gegenteil auch einen Hinweis auf die Tradition erblicken. Dazu nötigt das ganze Beweisverfahren des Pseudo-Barnabas: er macht den ausgiebigsten Gebrauch von den verschiedensten Büchern des alttestamentlichen Kanons, biblische Citate aus den Schriften des Alten Bundes bilden sogar den Hauptbestandteil des theoretischen Abschnittes.

[2]) Sprinzl, l. c. S. 104.
[3]) c. 1, 5.
[4]) c. 9, 9.
[5]) c. 19, 11.
[6]) 19, 1. 1.

Dagegen findet das Neue Testament nur eine sehr bescheidene Anwendung. Kann gleichwohl eine untergeordnete Wertschätzung der neutestamentlichen Offenbarung bei unserem Verfasser nicht angenommen werden, da sich ja seine ganze Polemik die Verherrlichung des Neuen Bundes, dessen geheimnisvolle Ankündigung der Alte Bund sei, zur Aufgabe gemacht hat, so müssen wir bei seinem Hinweise auf die Überlieferung nach dem in der Einleitung ausgesprochenen Grundsatze die Tradition wenigstens mit inbegriffen betrachten.[7])

Die Mahnung zur unveränderten Annahme der evangelischen Lehre ohne jeden Zusatz und jede Minderung charakterisiert zugleich die apostolische Lehrtradition als ein ganz bestimmtes Etwas, als ein abgeschlossenes Ganzes, das keiner materiellen Erweiterung fähig, aber auch keiner Verflüchtigung und Zersetzung ausgesetzt sein darf. Ja, das der Kirche anvertraute Gotteswort gilt ihm so unverletzlich und unantastbar, daß er es von Sündern nicht einmal genannt wissen will;[8]) er steht somit auf positivem Standpunkt.

Nach seiner Auffassung sind nämlich ausschließlich die gottgesetzten Offenbarungsorgane zuerst die Propheten, durch die der Herr das Vergangene und Gegenwärtige kund gethan und vom Künftigen die Erstlinge zu kosten gegeben hat[9]), auf sie bezieht er sich deshalb auch bei jeder Gelegenheit in seiner Beweisführung. Sodann macht er besonders die Autorität Christi geltend, der unter großartigen Zeichen und Wundern als Herold Gottes unter den Juden auftrat[10]) und zum Lehrer aller Völker wurde[11]). Nach Christus gelten ihm als dritte und letzte Offenbarungsorgane und als dessen Stellvertreter die Apostel; denn sie allein hat er dazu bestimmt und erwählt, sein Evangelium zu verkündigen (*κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*)[12]) und nur ihnen hat er *τοῦ εὐαγγελίου ἐξουσίαν*[13]) gegeben. Und zwar sind ihrer nur zwölf, „weil der Stämme Israels zwölf sind."[14]) Somit

[7]) cf. Ziegler, Irenäus S. 23.

[8]) c. 19, 4: *οὐ μή σοι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν.*

[9]) c. 1. v. 7 u. 8.

[10]) cc. 5; 6; 8.

[11]) c. 14.

[12]) c. 5, 9.

[13]) c. 8, 3.

[14]) l. c.

findet der Pseudo-Barnabas in dem damals noch bestehenden Prophetentum keine Gefahr, daß durch „Produktion neuer Thatsachen" die apostolische Lehrtradition einer Trübung und Verflüchtigung ausgesetzt sei; ebenso ist die Vermutung als unbegründet zurückzuweisen, daß er die Begleitung Gottes als ihm von Gott zu teil gewordene Inspiration auffaßte.[15]) Das ist schon durch sein ganzes Verfahren ausgeschlossen, nachdem er nirgends seine persönliche Autorität in den Vordergrund stellt.

In weiterer Abfolge denkt er sich das von Christus und den Aposteln verkündete Gotteswort der Kirche übertragen und darum nur in der Kirche lebendig und verständlich.[16]) Deshalb legt er auch auf das Anhören des Wortes Gottes den größten Nachdruck[17]), verlangt Beschneidung der Ohren und des Herzens[18]) und richtet die eindringliche Mahnung an seinen Leser, wie seinen Augapfel den Verkünder des Evangeliums zu lieben.[19]) Ebenso wendet sich sein mahnendes Wort an die Organe des Lehramtes, wenn er sie zur treuen Verwaltung des depositum fidei auffordert, tagtäglich das Angesicht der Heiligen aufzusuchen und eifrig auf ihre Unterweisungen zu hören.[20]) Allein trotz dieses positiven Standpunktes wird gerade der Pseudo-Barnabas als Beleg dafür angeführt, daß die apostolische Lehrtradition in der unmittelbar nachapostolischen Zeit viele legenden- und fabelhafte Bestandteile in sich aufgenommen habe, wodurch schon in der Urzeit des Christentums der Offenbarungsinhalt bis in's Unkenntliche entstellt worden sei.[21])

Thatsächlich läßt sich Barnabas irrtümlicher Beweisführungen zu Schulden kommen und zwar unstreitig auf Grund damals herrschender Traditionen.[22]) Dieselben würden jedoch das katholische Traditionsprinzip nur dann in ein bedenkliches Licht stellen, wenn ihnen ein göttlicher Ursprung zuerkannt und dieselben zum Lehrbestand der

[15]) cf. Harnack, Dogmengesch. I., S. 138.
[16]) c. 7, 11 siehe darüber Sprinzl l. c., S. 57, Anm. 2.
[17]) c. 6, 17.
[18]) c. 9.
[19]) c. 19, 9.
[20]) c. 19, 10.
[21]) cf. Harnack, Dogmengesch. I., S. 92.
[22]) cc. 7 und 8.

Kirche gerechnet worden wären. Allein der Verfasser unseres Briefes will mit seinen bekannten Nachrichten über die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden vor allem keine göttliche Lehrdoktrin vorführen, sondern diese Angaben betreffen lediglich rein jüdische, usuelle Gepflogenheiten, die dazu vielleicht sämtlich in den Mischna und der Heiligen Schrift bezeugt sind,[23]) und von denen wohl keine einzige als Erdichtung bewiesen werden kann. Dann sind sie im Grunde genommen nichts anderes als unwesentliche Zuthaten: Der Verfasser bezeichnet nämlich (c. 5—6) als Zweck der Menschwerdung und des Kreuztodes Christi: Ausrottung der Sünde, Vernichtung der Herrschaft des Todes und Einführung in das geistige Erbe, welches im gelobten Lande sein Vorbild habe. Zur näheren Begründung dieser apostolischen und dogmatischen Lehren werden einige Opfergebräuche mystisch von dem Leiden und Versöhnungstode Christi, im gleichen Sinne anderer Ritualgesetze tropologisch-mystisch, andere allegorisch-mystisch gedeutet. Es handelt sich also hier nur um nebensächliche Erläuterungen, nicht aber um allgemein festgehaltene Lehrbestandteile, und es kann somit auch das Verfahren des Pseudo-Barnabas kein begründetes Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Traditionsglauben erzeugen.

§ 4.

Ignatius von Antiochien.

Der heilige Bischof und Martyrer Ignatius ermahnte nach einem Berichte von Eusebius,[1]) als er unter scharfer Bedeckung als Gefangener durch Asien geführt wurde, die christlichen Gemeinden, die schlechten Lehren auftauchender Häresien zu fliehen und an der Überlieferung der Apostel getreulich festzuhalten, die er auch, damit die Nachwelt eine ganz sichere Kunde davon erhalte, durch sein Zeugnis zu bekräftigen und schriftlich niederzulegen für notwendig erachtete Daß es sich hier um die mündliche Überlieferung handelt, bedarf keines eingehenden Beweises. Denn wozu hätte sonst Ignatius die Notwendigkeit einer schriftlichen Fixierung gefühlt! Was er eben von seinem heiligen Lehrer, dem heiligen Johannes in persönlichem Umgange gehört hatte, teilt er in echt Johannäischer Liebe mit.

[23]) Siehe theol. Quartalschrift, Tübingen 1852, S. 619. 1876, S. 721 ff. Braunsberger, der Apostel Barnabas, Mainz 1876, S. 253—278.

[1]) Eus. H. E. III. c. 37.

Mehr jedoch als durch diese Äußerung giebt er seinen Standpunkt kund durch seine unausgesetzte Mahnung zum sorgfältigsten Anschluß an den Bischof, wie sie beinahe auf allen Seiten seiner 7 Briefe wiederkehrt.[2]) Im Bischof ist nämlich auch ihm die Einheit nach außen verwirklicht; er ist der sichtbare Vermittler und Ausdruck dieser abgeschlossenen Einheit,[3]) daher auch der Repräsentant der Gemeinde.[4]) Im Episkopat soll sich jedoch nicht eine bloße Idee der Einheit ausprägen, sondern er ist apostolisch-göttlichen Ursprungs und führt die Stellvertretung Christi[5]) Als solcher ist er ihm nicht nur gottgesetztes Organ für die äußere Leitung der Gemeinde und für Aufrechthaltung der Disziplin, er betrachtet ihn vielmehr in erster Linie als Verwalter der göttlichen Gnaden und Geheimnisse[6]), aber auch als Verkündiger der göttlichen Lehre und als einzig berechtigter Träger der apostolischen Lehrtradition.[7]) Dem Bischofe müssen daher als Stellvertreter Christi alle — Priester, Diakonen, gottgeweihte Jungfrauen und Asceten, wie die einfachen Gläubigen — folgen und in allen kirchlichen und religiösen Dingen, vor allem aber im Glauben sich unterwerfen. Wer unzertrennlich vereinigt ist mit Gott, Jesus Christus, mit den Bischöfen und den Vorschriften der Apostel (ad. Magn, c. 13, 1 *δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*), wird immer in der rechten Lehre verharren, wer dagegen nicht mit der Gesinnung (*γνώμῃ*) des Bi-

---

[2]) Die in diesen Briefen deutlich und unzweideutig ausgesprochene Lehre über die hierarchische Kirchenverfassung bildet den Hauptgrund für deren Verwerfung von seiten protestantischer Theologen. cf. Pfleiderer, Urchristentum S. 825—830; Hilgenfeld in d. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1874 S. 96—121; über die Echtheit derselben siehe Denzinger: über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatian. Briefe, Würzburg 1849; derselbe in d. Tüb. Quartalschrift 1851, S. 388—499. Funk in d. theol. Quartalschr. Tüb. 1880, S. 355—378 derselbe: Die Echtheit der Ignatien-Briefe auf's Neue verteidigt, Tübingen 1883.

[3]) c. 8 ad. Phil. c. 1 ad. Polyc.

[4]) ad. Phil. cc. 3 u. 4 7.

[5]) Siehe darüber (gegen Zahn in seinem „Ignatius und seine Zeit") Brüll, „der Episkopat und die ignatianischen Briefe", in der theol. Quartalschrift, Tüb. 1879, S. 248—257. Nirschl, die Theologie des hl. Ignatius, Mainz 1880. cc. 3 u. 4.

[6]) z. B. ap. Eph., cc. 4 u. 5; ad. Smyrn., c. 8.; ad. Polyc. c. 7; ad Thilad c. 8.

[7]) Siehe hierüber Denzinger in der theol. Quartalschrift, Tübingen 1851, S. 393 ff. gegen Ritschl, altkathol. Kirche, S. 455—461 ff.

schofes, der in der Gesinnung Jesus Christus (ἐν Ἰησοῦ γνώμῃ) und zuletzt in der von Gott ist,[8]) Hand in Hand geht, wird in die Angeln falscher und nichtiger Lehre geraten[9]). Wir finden also bei Ignatius dieselbe Auffassung, die bei Clemens uns aufgestoßen ist: Jesus Christus, Apostel und Bischöfe sind die auf Erden zur Bezeugung der göttlichen Lehre bestellte Autorität, und der „der eigentümliche Traditionsbegriff (θεός — Χριστός — οἱ δώδεκα ἀπόστολοι — ἐκκλησίαι)“ ist thatsächlich sehr alt[10]).

Somit giebt Ignatius in unzweideutiger Weise zu verstehen, daß die christliche Lehrdoktrin nicht einzig und allein in den Heiligen Schriften niedergelegt ist, sondern im lebendigen Lehrworte der Kirche fortlebt, ja, man kann nicht mit Unrecht behaupten, daß unser Kirchenvater der sola scriptura des Potestantismus die sola ecclesia gegenüberstellt. Wenn er gleichwohl seine Zuflucht zum Evangelium als dem Fleische Christi, wie zu den Aposteln und Propheten nimmt,[11]) so will er doch seine auf die Heiligen Schriften basierte Lehre nicht für sich, so wie er sie in der Schrift findet, zur Geltung gebracht wissen, sondern, wie der Zusatz ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας besagt, und wie aus seinem ganzen prinzipiellen Standpunkte hervorgeht, nur in Verbindung mit der vom Bischofe getragenen Lehrautorität. Wenn aber das kirchliche Lehramt den rechten Aufschluß über das in der Heiligen Schrift Enthaltene geben soll, so muß ihr dieser Inhalt aus einer Quelle außer und neben der Heiligen Schrift zufließen, und das ist bei dem Zusammenhange, wie er nach Ignatius zwischen dem Episkopate und den Aposteln und Jesus Christus besteht, keine andere, als die mündliche Überlieferung, die Tradition.[12]) Übrigens ist nach gewichtigen Autoren, z. B. Nirschl[13]), hier nicht einmal von

[8]) ad. Ephes. c. 3, 2. Darüber siehe Nirschl l. c. S. 40 Anm. 1.

[9]) ad. Magn. c. 7, 1; 11, 4; ad. Trall. c. 7, 2; 2; 6; ad. Phil. cc. 3, 2; 2, 4, 7, 8; ad. Smyrn. cc. 8 u. 9; 7, 4; ad. Eph. c. 7 ꝛc.

[10]) Harnack, Dogmengesch. I., S. 136.

[11]) ad. Philad. c. 5, 1: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι cf. l. c. 8, 2, — siehe dazu Neander, Dogmengeschichte, S. 77—78. Sprinzl, Th. d. a. V.; S. 96; — ad. Smyrn. c. 5, 7; 7, 2.

[12]) cf. Sprinzl, l. c. 107.

[13]) Theol. d. h. Ign., S. 30 Anm.

den Schriften der Propheten und Apostel und von den geschriebenen Evangelien die Rede, sondern von ihren Personen und ihrer Stellung und Wirksamkeit im Erlösungswerke. Nach dieser Erklärungsweise bedeutet εὐαγγέλιον die ganze Erlösungsthätigkeit in Wort und That. Demnach bedeutet: „ich setze meine Hoffnung auf das Evangelium" soviel als: i. s. m. H. auf den menschgewordenen, leidenden, auferstandenen Erlöser und auf seine Stellvertreter, d. i. auf die Apostel und die Kirche. — Unbegründet ist die Erklärungsweise von Friedlieb, der im Ausdrucke εὐαγγέλιον bei Ignatius einen beständigen und ausschließlichen Hinweis auf die mündliche Verkündigung finden will,[14]) wie es auch auf der anderen Seite gekünstelt und der Situation des heiligen Ignatius nicht entsprechend ist, mit Zahn[15]) unserem Kirchenvater im Evangelium deshalb einen Stützpunkt finden zu lassen, weil das Evangelium in den neutestamentlichen Schriften eine bleibende sarkische Existenz gewonnen habe. Denkt sich ferner Ignatius den Episkopat nicht bloß an manchen Orten bestehend, wie Zahn[16]) darzuthun sucht, sondern, weil göttlicher Einsetzung und deshalb zum Wesen der Kirche gehörig, überall verbreitet und in unzertrennlicher Einheit vereinigt; ist ferner im Gegensatz zu Harnack,[17]) der „eine empirische Einheit der Gemeinden zu einer Kirche" bei Ignatius noch vermissen will, die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes προκαθημένη τῆς ἀγάπης[18]) d. h. der gesamten Kirche, die im Bunde der christlichen Liebe und Liebesthätigkeit geeint ist, so ist einerseits der Gesamtepiskopat in seiner Vereinigung das Mittel zur Fortpflanzung des Evangeliums, andererseits aber ist die Lehrtradition unverwüstlich und keiner Trübung und Fälschung zugänglich. Denn sie erfreut sich eines doppelten Schutzes: eines natürlichen durch den Gesamtepiskopat, und eines göttlichen durch Christus und den Heiligen Geist, der in seinen Stellvertretern in besonderer Weise thätig ist:

---

[14]) Schrift, Trad. u. kirchl. Schriftauslegung, Breslau 1854, S. 45.

[15]) Ignat. v. Ant., Gotha, 1873, S. 434.

[16]) l. c., S. 300.

[17]) Dogmengesch. I., S. 334, Anm. 3.

[18]) Proem. ad. Rom., darüber siehe Kirchl, l. c. 61—68; ders. im Katholik 1868 II., S. 152—173. Söder, Begriff der Katholizität der Kirche u. d. Glaubens, Würzburg 1881, S. 40 ff. Westermeyer l. c., S. 49—58. Hagemann, die römische Kirche, Freiburg, i. B. 1864, S. 687 ff. ꝛc.

„Darum empfing der Herr die Myrrhensalbe auf sein Haupt, damit er der Kirche Unverweslichkeit einhauche“ (ἵνα ἡ ἐκκλεσία πνέῃ τὴν ἀφθαρσίαν),[19] d. h. so gewiß Christus das Haupt der Kirche ist, von welcher geistiges Leben in seinen Leib, d. i. in die Kirche ausströmt, so wahrhaft bleibt diese auch nie alternd, unverwüstlich und unvergänglich in allen Zeiten.[20])

§ 5.

Der Brief an Diognet.

Dem Verfasser dieses Briefes gilt vor allem, gleich dem Pseudo-Barnabas, die göttliche Offenbarung als unantastbar und erhaben über alle menschliche Weisheit; denn in ihr ist der Welt keine irdische Erfindung, kein sterblicher Gedanke und kein menschliches Geheimnis übergeben (παρεδόθη).[1]) Deshalb hält er auch eine Vermittelung derselben durch Menschen für ausgeschlossen;[2]) ja, nicht einmal einen Engel des Himmels hat Gott damit betraut, sondern als Überbringer der himmlischen Wahrheit an die Menschheit ist „der Künstler und Bildner des Alles selbst,“ [3]) welcher der eingeborene Sohn Gottes ist,[4]) gesandt worden. Aus dem Munde des göttlichen Logos empfingen sodann den Offenbarungsinhalt die Apostel, von welchen das Evangelium in der Welt gepredigt wurde (κηρυχθείς).[5]) Von den Aposteln ging weiterhin die Heilswahrheit auf ihre Schüler über, als deren einen sich der Verfasser des Briefes vorführt.[6]) Kraft dieser Autorität will er nun, was ihm überliefert wurde, denen mitteilen, welche würdige Schüler der Wahrheit werden wollen; denn, fügt er bei, jeder Rechtgläubige strebt das gründlich zu lernen, was der Logos die Schüler offenkundig gelehrt hat. „Die aber,“ fährt er fort, „welche von ihm als Gläubige erachtet wurden, lernten die Geheimnisse des

[19]) ad. Eph., c. 17, 1.
[20]) Möhler, Patrologie, Regensburg 1840, I. Bd., S. 144. cf. Nirschl, l. c., S. 44.
[1]) c. 7, 5, 3; c. 8, 1—2.
[2]) c. 4, 6.
[3]) c. 7, 2.
[4]) c. 9, 2; c. 10, 2; c. 11, 2—4; c. 12, 9.
[5]) c. 11, 3.
[6]) c. 11.

Vaters kennen."[7]) Offenbar hat hier der Verfasser die Tradition im Auge, wie sie die Apostel mündlich gelehrt, und wie sie sich durch das lebendige Wort fortpflanzt; außerdem wäre es belanglos, mit Berufung auf den Umgang mit den Aposteln und seinen strebsamen Eifer zur Erfüllung des Wortes Gottes sich als zuverlässigen und glaubenswürdigen Zeugen der Wahrheit vorzuführen. Und zwar unterscheidet er die offenkundig vor allen gelehrte apostolische Tradition von den Geheimnissen, die bloß den Gläubigen mitgeteilt wurden. Mit der ersteren will er den Diognet bekannt machen; das ist aber zweifellos die in der apostolischen Lehrüberlieferung enthaltene Glaubensregel.[8]) Es entsteht die weitere Frage, wie sich unser Autor nach dem Hingange der Apostel und deren Schüler die apostolische Heilswahrheit ununterbrochen weiter vermittelt denkt. Vor allem hält er den Glauben der Evangelien und die Überlieferung geführt durch die durch Christus gegebene *χάρις*, „welche Verständnis gewährt" und „Geheimnisse erschließt."

Dieser innere Faktor, die übernatürliche Gnade zum richtigen Verständnisse der evangelischen Wahrheiten, schließt jedoch eine äußere Vermittelung nicht aus, sondern fordert sie. Er denkt sich nämlich die Wirksamkeit Christi für die Reinerhaltung seiner Lehre nur in der Kirche fortdauernd und infolge dessen nur in ihr das wahre Verständnis der heiligen Geheimnisse erschlossen. Dies deutet er dadurch an, daß er die Einwirkung des Sohnes Gottes zuerst und in erster Linie auf die Kirche vor sich gehen läßt und sie auf gleiche Weise als die letzte dieser Wirkung Christi setzt; daher „die Gnade der Kirche jubelt."[9]) Deutlich weist darauf seine Bemerkung hin, daß das Verständnis der Geheimnisse Gottes denen gegeben wird, „von welchen des Glaubens Schranken (*ὅρια πίστεως*) nicht durchbrochen und die von den Vätern gesteckten Grenzen (*ὅρια πατέρων*) nicht verrückt werden."[10]) Nach dieser merkwürdigen Stelle kommt die christliche Lehre auf streng autoritativem Wege zur Geltung; und die Rahmen sind scharf abgegrenzt, innerhalb welcher sich der Glaube zu bewegen hat. Die *ὅρια πίστεως* können natürlicher Weise nur die bestimmte

[7]) c. 11, 2, 3.
[8]) cf. Probst, Lehre und Gebet, Tüb. 1871, S. 61.
[9]) c. 11, 6.
[10]) c. 11, 5.

Autorität sein, die den Glauben als solchen maßgebend bestimmt, nämlich die götliche Autorität selbst, welche allein dazu kompetent ist. Eine solche muß sich aber für den christlichen Glauben für alle Zeiten geltend machen; und diese tritt in den πατέρες hervor, deren gesteckte Grenzen nicht verrückt werden sollen. Diese πατέρες sind nach der Sprachweise unseres Verfassers die Apostel, „aber sozusagen im Prinzip, nämlich indem sie gewissermaßen eine väterliche Autorität bezüglich des christlichen Glaubens handhaben, und sich demnach dieser fort und fort auf dem Wege einer der väterlichen Gewalt analogen Autorität zur Geltung zu bringen hat, d. i. durch solche, die zu den Aposteln in bestimmter Beziehung stehen und demnach wie die Apostel sich als Väter für den christlichen Glauben zu gerieren und diesen kraft göttlicher Autorität, sowie sie zunächst von Christus den Aposteln übertragen wurde, zu wahren vermögen." Und das ist nach der Auffassung unseres unbekannten Autors das apostolische Lehramt der Kirche,[11]) also ist es die Autorität der Kirche und deren unfehlbares Lehrwort, wodurch dieses göttliche depositum fidei fort und fort zur Geltung kommt und in ihrer ursprünglichen Reinheit bewahrt wird. Ist aber das kirchliche Lehrwort die maßgebende Norm für den Glauben, so liegt da weiterhin auch ein Hinweis auf die von Mund zu Mund sich fortpflanzende Überlieferung der „Väter", ohne welche ja das kirchliche Lehrwort bei dem positiven Charakter der ganzen Sachlage selbst im Anschlusse an die Schrift seine Funktion nicht bethätigen könnte. Auf eine mündliche Überlieferung im Gegensatze zur schriftlichen deutet auch in c. 11, 6 die Gegenüberstellung von πίστις εὐαγγελίων und παράδοσις τῶν ἀποστόλων hin, welch' letzterer Ausdruck sich nicht auf die Schriften der Apostel beschränkt, sondern die apostolische Lehre in ihrer Gesamtheit umfaßt, sei sie schriftlich oder mündlich der Menschheit überliefert.[12])

Gegen diese Ausführung soll c. 6 sprechen, wo die Christen als die unsichtbare Seele des sichtbaren Leibes der Welt dargestellt werden. Man will hier eine Anspielung auf die unsichtbare Kirche finden, so daß die zu Gunsten des katholischen Traditionsprinzips sprechenden Stellen in cc. 11 und 12 an Bedeutung verlieren, dies umsomehr,

[11]) Sprinzl, S. 70.

[12]) cf. Möhler, ges. Schriften Bd. 1, S. 29.

nachdem in Ermangelung äußerer Zeugnisse die Echtheit derselben durchaus nicht allgemein anerkannt wird.[13]) Allein der Verfasser will in c. 6 nichts anderes sagen, als daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei, und daß die christliche Frömmigkeit ihren Sitz im Inneren habe, während die heidnischen Religionen nur im äußeren Gepränge bestehen.

§ 6.

Der „Hirt" des Hermas.

Hermas scheint in seinem Hirten im diametralen Gegensatze zu den bisher behandelten Vätern zu stehen. Es hat die Ansicht, als ob die ganze Anlage des Buches einen gewissen *subjektiven* Standpunkt zur Schau trage, indem der darin enthaltene Stoff, den man die erste christliche Sittenlehre nennen kann, ganz unabhängig von der durch Christus und die Apostel gegebene Offenbarung behandelt wird. Kündet doch der Verfasser seine Mitteilungen als ihm gewordene *neue Offenbarungen* an, wenn es heißt: „Nicht als wärest du würdiger als alle anderen, daß dieses dir geoffenbaret wurde (ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ) —, denn andere sind weiter voran und vollkommener als du, so daß ihnen eigentlich die Gesichte hätten geoffenbart werden sollen (οἷς ἔδει ἀποκαλυφθῆναι τὰ ὁράματα ταῦτα), — sondern damit der Name Gottes verherrlicht werde, hast du Offenbarungen empfangen und wirst sie auch ferner erhalten (σοι ἀπεκαλύφθη καὶ ἔτι ἀποκαλυφθήσεται).[1])

Auch soll Hermas den von Gott gegebenen Offenbarungsinhalt mit neuen Zusätzen bereichert haben, „welche neue Anweisungen und Gnadenmitteilungen enthalten," so daß er den protestantischen Vorwurf der Trübung und Zersetzung der ungeschriebenen Lehrüberlieferungen in frühester Zeit vollauf bestätigt.[2]) Doch nur scheinbar. Was zuerst die *Form* der Mitteilungen betrifft, so tritt vor allem bei Einkleidung seiner christlichen Anschauungen in prophetische Lehrweise seine eigene

[13]) Wir sind nämlich nur auf eine jetzt zerstörte Straßburger Handschrift angewiesen, die eine kleine Lücke zwischen den Kapiteln 10 und 11 ließ. *Kihn* (der Ursprung des Briefes an Diognet 1882, S. 48—55) hat dieselbe mit ταῦτα οὖν διδάσκων ausgefüllt.

[1]) 3. Vis. c. 4, 3; 3. Vis. 10 ist wiederholt die Rede von den „ἀποκαλύψεις".


[2]) *Harnack*, Dogmengesch. I., S. 261, Anm. 4.

Persönlichkeit völlig zurück. Noch mehr ist der objektive Charakter des Buches gewahrt, wenn wir mit Zahn[3]) die Form des Buches als die visionären Erlebnisse charakterisieren, insofern sich im Geiste des Hermas die Visionen auf Grund des Erlebten und bereits zum geistigen Eigentume Gewordenen vollzogen haben. Doch davon abgesehen, die Offenbarungen wurden dem Hermas durch die Kirche, wie sie in sichtbarer Gestalt auf Erden sich zeigt, vermittelt.[4]) Es erscheint ihm nämlich eine ihn belehrende Matrone, die nachher als die ἐκκλησία bezeichnet wird.[5]) Wenn gleichwohl die im zweiten und dritten Teile des Buches niedergelegten Gebote und Gleichnisse auf den in Gestalt eines Hirten erscheinenden Bußengel zurückgeführt werden, so besagen sie nach dem fünften Gesichte und nach dem neunten Gleichnisse (c. 1, 1) doch über das schon früher Geschaute nichts Hinausgehendes, werden somit im Grunde auf die belehrende Matrone, d. i. auf die Kirche, zurückgeführt. Wenn die Kirche dem Hermas deshalb als hochbetagte Matrone erscheint, „weil sie vor allem zuerst geschaffen wurde,“[6]) so dürfte vielleicht der Gedanke zu Grunde liegen, „daß sie eben zuerst und in erster Linie bestellt wurde, auf daß sodann und in zweiter Linie der Mensch aus der Hand derselben die christliche Lehre empfange.“[7]) Weiter bezeichnet er die Kirche als die Stellvertreterin des Heiligen Geistes und des Sohnes Gottes, welche durch dieselbe (ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας) sprechen, so daß von einer göttlichen Autorität die Lehre der Kirche getragen und im Namen und Auftrag Gottes die apostolische Wahrheit vom kirchlichen Lehramte vermittelt wird.[8])

Diesen prinzipiellen Standpunkt bestimmt und begründet er weiter durch Versinnbildung der Kirche mit einem Turmbau, wie zuvor mit einer alten Frau. Den Grund- und Eckstein des Turmes bildet der ewige Sohn Gottes selbst, die Patriarchen, Gerechte und Propheten sind das unterste Fundament; auf ihnen ruhen dann die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone, die nach der Zucht des Herrn gewandelt

[3]) Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, S. 360.

[4]) Über den Kirchenbegriff bei Hermas siehe Schanz, in der theol. Quartalschr., Tüb. 1893, S. 561—563; Brüll, der Hirt des Hermas, Freiburg i. Br. 1882, S. 51 f.

[5]) 2. Vis. 4, 1. Dieselbe erscheint wieder in 3. und 4. Vis.

[6]) 2. Vis. 4, 1.

[7]) Sprinzl l. c. S. 61.

[8]) Vis. 2, c. 4.

sind und die Pflichten des Episkopates, des Lehramtes und des Diakonates zum besten der Auserwählten Gottes rein und würdig verwaltet haben.[9])

Damit ist, wie Mayer richtig bemerkt,[10]) „gewiß so schlagend als es geschehen kann, auf die Succession der kirchlichen Hierarchie in die Vollgewalt der Apostel hingewiesen.“[11]) Denn dazu nötigt schon die enge Verbindung, in welche er die kirchlichen Amtsträger mit den Aposteln bringt, wenn er sich auch über die Verfassung der Kirche nirgendwo ausdrücklich ausspricht. Nehmen wir dazu noch Vis. II, 4, 3, wo wir zugleich die Anschauung des Hermas vom Primat der römischen Kirche und dessen Bedeutung für die Lehrentwickelung kennen lernen.[12]) Der hier genannte Clemens gehört nach Vis. II, 4, 2 zu den Presbytern, d. h. Vorstehern der römischen Kirche. Gleich im folgenden Satze ist er von den übrigen Presbytern in einer Weise unterschieden und an die Spitze gestellt, daß seine Stellung als ein bischöfliches Amt erscheint. Darauf weist auch der Auftrag hin, welcher dem Clemens erteilt wird, nämlich den Verkehr mit den auswärtigen Kirchen zu vermitteln. Da es sich jedoch nicht bloß um einen gewöhnlichen Verkehr mit auswärtigen Bischöfen handelt, sondern um amtliche Mitteilung der angeblichen Offenbarungen, die für die ganze Kirche bestimmt sind, so muß diesem Clemens auch eine gewisse Autorität über die auswärtigen Amtskollegen zustehen; dies hebt besonders auch der nachdrückliche Zusatz: ‚ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται‘ hervor. Zu beachten ist ferner, daß das Büchlein kaum zur Zeit des römischen Clemens geschrieben sein kann.[13]) Warum aber soll es gerade durch die Autorität des Clemens garantiert sein? Dieser Papst ist der Verfasser des ersten Briefes an die Corinther, der das älteste und einschneidendste Zeugnis für den Primat der römischen Kirche und ihres Bischofes aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit enthält. Gerade diesem Umstande verdanken der Brief und sein Verfasser in

[9]) Vis. III, 3, 3; 5, 1; Simil. VIII, u. IX, 15, 4; 16, 5; 17, 1; 25, 2.

[10]) Die Schriften der apost. V., Kempten 1869, S. 289.

[11]) Über die kirchl. Ämter bei Hermas siehe Döllinger, Hipp und Kall. Regensburg 1853, S. 341; Probst, Lehre und Gebet. 1871, S. 12; Kraus, Realencykl. II., S. 650; Brüll, der Hirt des Hermas, S. 46 ff.

[12]) cf. Vis. III, 9, 7.

[13]) Brüll, der Hirt des Hermas, S. 1—25; derselbe in der theol. Quartalschrift, Tüb. 1878, S. 44—52.

der Tradition eine so außerordentliche Berühmtheit, und aus diesem Grunde spielt auch Hermas auf letzteren an. Er will also seine Offenbarungen durch das Ansehen des römischen Stuhles und durch das des berühmten Clemens bei den gegenwärtigen Wirren stützen. Damit ist aber auch die Bedeutung des Primats für die apostolische Lehrüberlieferung gekennzeichnet.

Demnach ist Hermas weit davon entfernt, die christliche Heilswahrheit nach eigenem subjektiven Maßstabe bemessen zu wollen, sondern gleich den übrigen apostolischen Vätern gilt ihm die kirchliche Lehrautorität als Norm und Richtschnur für die apostolische Lehrtradition. Ritschl[14]) und Zahn[15]) sind somit im Irrtum, wenn sie vermeinen, Hermas halte das Lehrgeschäft und Gemeindegeschäft noch gänzlich auseinander, und es erscheine die Lehrthätigkeit noch in keiner festen Verbindung mit einem Kirchenamte. Es handelt sich also bei der Anlage des Buches im Grunde weiter um nichts, als um eine Form der Einkleidung der Worte, und wenn die prophetische Lehrmitteilung gewählt ist, so soll damit bezweckt werden, die vorgetragene Bußpredigt um so erfolgreicher und wirkungsvoller zu machen.[16]) Ist weiter die Kirche nach innen gegründet auf dem Felsen Christi, „auf dem Worte des allmächtigen und hochberühmten Namens,“[17]) und hat sie nach außen ihren Halt und Stützpunkt in der Einheit der Lehrautorität, so ist auch der ungetrübte Fortbestand der göttlichen Lehrüberlieferung für alle Zeiten gesichert. Versinnbildet wird diese Auffassung unter dem Bilde eines Weidenbaumes, dem Symbole der Unsterblichkeit. Obgleich ein sehr erhabener Engel davon Zweige an die Völker verteilt, bleibt der Baum doch unverletzt und kräftig wie zuvor.[18])

Aber Hermas soll durch seine eigene Praxis seine Auffassung von der Abgeschlossenheit und Unverwelklichkeit der apostolischen Tradition, wie schon im Eingange angedeutet, durch Produktion unevangelischer Lehren Lügen strafen. Hier wird besonders auf seine Ansicht über

---

14) Altkatholische Kirche S. 351 und 402.

15) l. c. S. 101.

16) cf. Hagemann, die römische Kirche S. 605 f.; derselbe in der theol. Quartalschrift, Tübingen 1860, S. 20 ff.; und Zahn l. c. S. 360 ff.

17) 3. Vis. c. 3.

18) 8. Sim. c. 1; darüber siehe Zahn l. c. S. 141—193.

die Wirksamkeit der Apostel in der Unterwelt[19]) hingewiesen.[20]) Allein Hermas steht hier mit seiner Ansicht vereinzelt da, und nicht aus der apostolischen Tradition hat er sie geschöpft, sondern sie ist ein Produkt fälschlicher Schlußfolgerung, kann also nicht beweiskräftig für eine frühe Verflüchtigung und Trübung des göttlichen Lehrbestandes in der Kirche sein. Wie er nämlich die Wirksamkeit der Gnade Christi schon vor Erscheinung des Herrn im Fleische setzt, so glaubt er auch berechtigt zu sein, die heilbringende Thätigkeit der Glaubensboten bis in die jenseitige Welt ausdehnen zu dürfen. Dabei mag ihn, wie Hefele[21]) annimmt, ein Mißverständnis von I. Petr. 3, 19 irregeleitet haben, oder nach der Annahme von Zahn[22]) eine irrtümliche Auffassung von Hebr. 11, 40 und 12, 13, — vielleicht dürfte ihn auch die Aufforderung des Herrn,[23]) das Evangelium aller Kreatur zu predigen, in die Irre geführt haben.

§ 7.

Polykarp von Smyrna.

Mit dem heiligen Ignatius innigst verbunden war der heilige Polykarp, ein Schüler des heiligen Apostel Johannes,[1]) von den Aposteln selbst zum Bischofe von Smyrna eingesetzt.[2]) An ihn erinnert der heilige Irenäus einen gewissen Florinus,[3]) wie er von seinem Umgange mit dem heiligen Johannes und mit den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte, und wie er ihre Reden anführte; was er von diesen über den Herrn, über seine Wunder und über seine Lehre gehört, und

---

[19]) 9. Sim. 16, 5.

[20]) Über seine vermeintlichen Irrtümer bezüglich der Sündenvergebung, der Eschatalogie, Christologie, des Gebrauches des Reichtumes, der Sünde des Ehebruches siehe Hagemann in der theol. Quartalschrift, Tübingen 1860, S. 24 ff.; Möhler, Patrologie I., S. 104; Fechtrup, theol. Quartalschrift, Tübingen 1872, S. 433 ff. 442 ff.; Funk, theol. Quartalschrift, Tübingen 1884, S. 268 ff.; Brüll, der Hirt des Hermas S. 33—46.

[21]) l. c. S. 424.

[22]) Hirt des Hermas S. 449 ff.

[23]) Marc. 14, 15.

[1]) Siehe darüber Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, (Bd. XVII 1874, S. 305—345).

[2]) Iren. III. c. 3, 4; Tertull. de praescr. c. 32.

[3]) Eus. H. E. V. 20, cf. Iren. ad. haes. III, c. 4, 2.

wie er alles, was ihm die Augenzeugen des Wortes und des Lebens überliefert hatten, und zwar in vollster Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift verkündigte (*ἀπήγγελλε σύμφων ταῖς γραφαῖς*). Aber auch aus seinen Briefen, berichtet Irenäus weiter, die er teils an benachbarte Gemeinden schrieb, teils an einzelne Brüder, kann bezeugt werden, daß die Dogmen Florinus „nicht die gesunde Lehre enthalten und mit der Kirchenlehre in Widerspruch stehen." Von sich selbst sagt Irenäus: „was ich damals (bei Polykarp) vermöge der mir gewordenen göttlichen Erbarmung mit allem Eifer in mich aufnahm, das schrieb ich nicht auf Papier, sondern in mein Herz und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung."

Somit pflegte, wie auch Jakobi zugibt[4]), und es für einen Johannesjünger natürlich ist, Polykarp die evangelischen Erzählungen und Lehren nach der mündlichen Relation wiederzugeben; außerdem könnte Eusebius nichts so Außerordentliches von ihm berichten, ganz unverständlich wäre vollends die hohe Begeisterung, mit der Irenäus die durch persönlichen Umgang mit ihm erhaltenen evangelischen Heilswahrheiten seinem Geiste einprägte.

Polykarp selbst verweist in seinem Briefe an die Philipper an den „hochberühmten Paulus, der bei ihnen persönlich gegenwärtig gewesen und vor den damals Lebenden sorgfältig und sicher das Wort der Wahrheit lehrte" und der abwesend auch Briefe an sie schrieb, in die sie nur „hineinzuschauen" brauchten, um „gefördert" zu werden in dem ihnen überlieferten Glauben (*δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.*[5]) Möhler[6]) bemerkt dazu: „eine beherzigenswerte Stelle, in der ebenso bestimmt das Prinzip der Tradition ausgesprochen wird, als das Verhältnis der Heiligen Schriften zu ihr und zur Kirche ganz einfach gelehrt wird." Thatsächlich erscheint hier die schriftliche und mündliche Lehrthätigkeit des Apostels in gleicher Parallele aufgeführt, so daß auch nicht bloß die Briefe des Paulus an die Philipper als Quelle bezeichnet werden, sondern auch sein mündliches Wort, insofern es in der Tradition aufbewahrt wird.

Graul[7]) findet hier sogar der mündlichen Überlieferung einen Vor-

[4]) Tradition und Schrift, Berlin 1747, S. 47.

[5]) c. 3, 2.

[6]) Patrologie I., S. 160.

[7]) Christliche Kirche, S. 120.

zug gegenüber der schriftlichen Aufzeichnung zugesprochen, wenn er zu dieser merkwürdigen Stelle erläuternd beifügt: „Man stellte eben das mündliche und das schriftliche Wort der kirchestiftenden Apostel in unbefangener Weise neben einander, legte aber den Hauptton auf die mündliche Predigt, indem es damals . . . noch viele von den Aposteln selbst Unterrichtete gab, die apostolischen Schriften aber als allgemein beglaubigt in einem geschlossenen Kanon nicht vorlagen." Allein nach der Auffassung des heiligen Polykarp sollte auch nach Fixierung der Apostellehre durch die Heilige Schrift die Tradition als Glaubensquelle nicht beseitigt werden, oder auch nur an Wert und Bedeutung verlieren, nachdem er die Heiligen Schriften als Förderungsmittel im überlieferten Glauben betrachtet. Nehmen wir ferner den Plural *ἐπιστολαί* nicht als bloßen Gattungsbegriff, insofern man nur einen Brief des Paulus an die Philipper kennt, sondern mit Zahn[8]) in seiner ursprünglichen Bedeutung, entscheiden uns also für mehrere Briefe von Paulus an die Philipper, so ist auch an unserer Stelle eine absolute Suffizienz (integritas et sufficientia) der Heiligen Schrift als Sammlung aller inspirierten Schriften entschieden ausgeschlossen.[9])

Übrigens betont Polykarp schon dadurch die mündliche Überlieferung, daß er überhaupt auf den heiligen Paulus verweist; denn dieser Apostel legt, wie Graul[10]) richtig bemerkt, das Hauptgewicht auf seine mündliche Predigt, „die er durch seine Briefe nur weiterführen und gegen Mißdeutung sicher stellen möchte." Wenn er deshalb seiner Freude über den festen Glauben, der seit den Anfangszeiten des Evangeliums (*ἐξ ἀρχαίων καταγγελομένη χρόνων*)[11]) verkündet wurde, Ausdruck verleiht, so hat er mehr die mündliche als die schriftliche Fortpflanzung desselben im Auge. Das gilt besonders auch bei seiner Mahnung, sich an das von Anfang an überlieferte Lehrwort (*ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον*)[12]) zu wenden, auf Grund welcher Stelle schon Chrysostomus folgert: „Hinc perspicuum, quod non omnia tradiderunt

---

[8]) Pat. ap. op. fasc. II., p. 115.

[9]) cf. Schell, Dogm. I., S. 39; Hefele, Patrum Apost. opera, p. 262, Anm. 3.; Cornely (im Traktate de libris deperditis utriusque Test. p. 228—230.

[10]) l. c.

[11]) c. 1, 2; siehe hiezu Sprinzl l. c. S. 68, Anm. 2.

[12]) c. 7, 2; Jud. 3: *ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις* cf. 2. Thess. 2, 14; 2. Tim. 3, 14; 1. Tim. 6, 20.

(Apostoli) per literas.[13]) Daß bei dem Hinweis auf die Überlieferung Polykarp's vorwiegend an die lebendige Tradition zu denken sei, da ihm ja die Heilige Schrift noch nicht als ein abgeschlossenes Ganzes vorlag, gibt u. A. auch Harnack[14]) zu, nur will er wissen, „was die gesunde Lehre, was der Inhalt der Überlieferung sei," — eine Frage, die einen falschen Begriff vom Inhalte der Tradition verrät. Es spricht nicht gegen die Tradition, wenn unser Kirchenvater zur Entschuldigung seines Briefabschlusses den Philippern das ruhmvolle Zeugnis giebt: „Ich vertraue zu euch, daß ihr wohlbewandert seid in den Heiligen Schriften, und euch darin nichts unbekannt sei.[15])

Es entsteht nun die weitere Frage, durch welche Autorität Polykarp sich „die von Anfang an überlieferte Lehre" vermittelt, getragen und fortgepflanzt denkt.

Zunächst sind es ihm die Apostel, welche zur Verkündigung des Evangeliums von Gott aufgestellt sind.[16]) In ihre Stelle treten die Bischöfe ein als gottgesetzte Organe und Wächter der Reinerhaltung des depositum fidei. Dies deutet er durch sein Verhältnis zum heiligen Ignatius an, bei dem die Bedeutung des Episkopates für die Lehrtradition in ausgesprochenster Weise zur Geltung kommt. Der von diesem Bischofe vertretene Standpunkt ist gewiß auch der des heiligen Polykarp, seines innigsten Freundes und Gesinnungsgenossen; dies umsomehr, als er von den Briefen des heiligen Ignatius sagt, daß man aus denselben großen Nutzen schöpfen könne.[17]) Zur Gewißheit wird diese Annahme durch das Zeugnis des heiligen Irenäus,[18]) der von Polykarp rühmt, daß er viele von den Häretikern zur Kirche Gottes bekehrte, indem er beteuerte, einzig und allein diese Wahrheit von den Aposteln empfangen zu haben, die er der Kirche überlieferte."

Trotz dieser Sicherstellung der apostolischen Lehrtradition durch die Kirche wäre die Gefahr der Verflüchtigung und Zersetzung der-

---

[13]) cf. Schell, Dogmengesch. I., S. 81.

[14]) Dogmengesch. I., S. 291.

[15]) c. 12, 1.

[16]) c. 6.

[17]) c. 13, 2; Gegen die Behauptung, dem Polykarp fehle noch jede Spur des auftretenden Episkopates, (z. B. Ritschl, altkathol. Kirche, S. 402 f.) siehe Rothe, S. 408 ff.

[18]) adv. haer. III., c. 3 n. 4.

selben und die „Produktion neuer Thatsachen“ nicht ausgeschlossen, wenn wirklich Polykarp den Schriften nicht inspirierter, aber hervorragender Männer, gleiches Ansehen zuschreiben würde, wie den Heiligen Schriften des heiligen Paulus und der anderen Offenbarungsorganen, wie protestantische Gelehrte behaupten.[19]) Allein, wenn er die Apostel in Einklang bringt mit einigen im Altertume hochbedeutenden Männern, wie Zosimus, Rufus und die Schriften des heiligen Ignatius sehr empfiehlt,[20]) so ist an dieser Stelle als tertium comparationis nicht die Lehre derselben hervorgehoben, wie Credner vermeint, sondern ihre Geduld (ὑπομένη). Die Lektüre der Ignatius-Briefe findet er zwar für sehr nützlich, allein er denkt nicht im entferntesten daran, wie auch Jakobi[21]) zugibt, dieselben mit den Heiligen Schriften auf gleiche Linie zu stellen. Fühlt er doch sich selbst und andere weit geringer als den heiligen Paulus, wenn er sagt: „Weder ich, noch sonst Jemand meines Gleichen kann die Weisheit des seligen und hochberühmten Paulus erreichen“[22]) und meint in aller Demut von sich, daß ihm nicht gleiche Einsicht wie den Philippern in die Heiligen Schriften verliehen sei.[23]) Wir kommen deshalb zum entgegengesetzten Schlusse:

Wenn schon die Schriften der Väter so emsig und sorgfältig gesammelt und das Lesen derselben so sehr an's Herz gelegt wurde: welche Sorgfalt muß dann erst auf die Sammlung der vom heiligen Polykarp mit größter Ehrfurcht genannten Heiligen Schriften verwendet worden sein!

Deshalb ist als der Wahrheit widersprechend der protestantische Vorwurf zurückzuweisen, daß der neutestamentliche Kanon nur durch Zwang und Nötigung infolge des Vorgehens der häretischen Schriftsammler entstanden sei.

§ 8.

Papias von Hierapolis.

Papias, der vielgerühmte Bischof von Hierapolis, ein Hörer des

[19]) cf. Ziegler, Irenäus, S. 24, ebenso Credner, Einleitung S. 19 f.
[20]) c. 9.
[21]) l. c. S. 48.
[22]) c. 3. 2.
[23]) c. 12, 1.

heiligen Johannes und ein Freund des heiligen Polykarp,[1]) ist der erste, welcher sich, wohl durch die im Großen auftretenden Häresien der Gnostiker veranlaßt, über die Glaubensquellen der Kirche und deren Bedeutung mit klarem Bewußtsein ausspricht. Er schrieb nämlich seine fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις[2]) mit dem ausgesprochenen Zwecke, die von den Presbytern (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων[3]) ihm einstens (ποτὲ) selbst gewordenen und wohl im Gedächtnisse aufbewahrten Belehrungen mit den entsprechenden und erforderlichen Erklärungen zusammenzustellen (συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις), damit die apostolische Wahrheit auch durch sein Zeugnis bekräftigt werde. Und zwar stellt er sich bei seiner Sammelthätigkeit nicht als einen leichtgläubigen, sondern beinahe als einen skeptischen Eklektiker vor, der bereit ist, jeden Augenblick für die Wahrhaftigkeit und persönliche Glaubwürdigkeit seiner Gewährsmänner, der Presbyter, einzutreten. Denn er gab sich, wie er selbst sagt, nicht mit den nur dem großen Haufen (οἱ πολλοὶ) imponierenden Vielrednern (τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν) zufrieden, auch nicht mit denen, welche fremdartige Gebote vorbringen (τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν), d. h. solche ἐντολαί, welche nicht aus dem Munde des Herrn stammen, nicht von ihm dem Glauben seiner Jünger anvertraut wurden, er hielt sich vielmehr nur an ganz zuverlässige Lehrer der Wahrheit, welche ganz sichere, durch den Herrn selbst beglaubigte (παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας) und somit das Siegel authentischer Wahrheit (ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας) an sich tragende ἐντολὰς vortrugen. Einen stringenteren Beweis für die thatsächliche, objektive Wahrheit hätte Papias gewiß nicht führen können, als durch die Hindeutung dararauf, daß seine Gewährsmänner nur das überliefern, was der Herr selbst dem Glauben seiner Schüler und sonstiger Geistesträger anvertraut hatte.[4]) Bei seinem eifrigen Streben nach dem Besitze der wahren apostolischen Lehrtradition und im Interesse möglichster Vollständigkeit des Materials beschränkte er sich jedoch nicht auf die un-

[1]) Iren. adv. haer. V, 33, 4; cf. Hieronymus de vir. illustr c. 18 — siehe dazu Leimbach, das Papias-Fragment, Gotha 1875, S. 10 ff.

[2]) Fragment bei Eusebius H. E. III, c. 39.

[3]) Über die πρεσβύτεροι des Papias und den πρεσβύτερος Ἰωάννης siehe Karl Leimbach l. c.

[4]) cf. Weiffenbach, das Papiasfragment, Gießen, 1874, S. 53—60.

mittelbaren Aussagen jener Presbyter, die er direkt und persönlich hörte, sondern er erforschte die Herrenworte auch bei den ihm etwa aufstoßenden Schülern der Presbyter: „So oft aber anderseits etwa auch einer, der mit den Ältesten verkehrt hatte, (an mich) herankam, so fragte ich ihn genau um die Lehre desselben (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους): Was hat Andreas, oder was Petrus, was Philippus, was Thomas oder Jakobus, was Johannes oder Matthäus, oder ein anderer von den Jüngern des Herrn gesagt, oder was sagten Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn." Zu beachten ist hier, daß sich seine Wißbegierde ebenso auf die mündliche Lehre derjenigen Apostel richtete, deren Schriften ihm vorlagen, wie derjenigen, die keine Schriften hinterlassen haben.

Somit bot das Verfahren des Papias eine doppelte Garantie für die Sicherheit und Autentie der Presbytermitteilungen: einmal durch seinen direkten Verkehr mit den unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Herrn, als den ganz zuverlässigen Wahrheitslehrern, dann durch den Umgang mit mittelbaren Gewährsmännern zweiter Hand, deren Mitteilungen er einer genauen Prüfung unterzog. Papias spricht sich also mit aller wünschenswerten Klarheit über die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle aus. Welche Stellung er derselben der Heiligen Schrift gegenüber einweist, gibt er zu verstehen einmal durch sein ausschließliches Aufsuchen und Verwerten mündlicher Nachrichten, dann aus der bedeutsamen Schlußbemerkung seines Proemiums, worin er sein schriftstellerisches Verfahren in folgender Weise rechtfertigt und modifiziert: „ich setze voraus, daß das aus den Büchern Entlehnte (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) mir nicht in gleich hohem Grade nutzbringend sei, wie das unmittelbar aus der lebendigen und fortdauernden Rede (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης) Geschöpfte." Weil also, will er sagen, das aus dem frisch sprudelnden Quell mündlicher Tradition Entnommene mir zu meinem Zwecke gewinnbringender vorkam, darum sah ich von der schriftlichen Quelle als der weniger Ersprießlichen ganz ab und hielt mich ausschließlich an mündliche Belehrungen und Erkundigungen. Somit stehen unserem Autor deutlich und klar zwei Glaubensquellen gegenüber: die schriftliche Überlieferung, die „βίβλια" und die lebendige Tradition, die „φωνή". Jedoch bilden ihm nicht nur

„Schrift und Tradition die beiden zusammengehörigen, übereinstimmenden und sich wechselweise bestätigenden Quellen auch für die Worte und Reden des Herrn,"[5]) sondern in die Wahl zwischen beiden Gattungen von Mitteilungen gestellt, entscheidet er sich mit aller Entschlossenheit für die mündlichen. Mit den beiden dem φωνῆς beigesetzten epitheta ornantia ζώσης und μενούσης gibt er zugleich zwei unersetzbare Vorzüge an, welche die mündliche Überlieferung vor der schriftlichen auszeichnen, nämlich die Lebendigkeit und die Fortdauer oder Kontinuität.[6])

Wie sehr jedoch Papias den „scharf gefaßten Gegensatz zwischen Schrift und Tradition"[7]) hervorhebt, so hat doch starres Eintreten für das Schriftprinzip und völlige Willkür sein Zeugnis zu entwerten und zu verdächtigen, oder ganz und gar in Frage zu stellen gesucht. Einmal wird nämlich gerade Papias mit besonderer Vorliebe als Beweis dafür angeführt, daß dem Strome der Überlieferung schon im Ursprunge viel Unreines beigemischt worden sei, und so „sich das Halt- und Bodenlose der bloß mündlichen Überlieferung fühlbar gemacht" habe, so daß er auch der letzte war, „welcher von dem Reichtume der mündlichen Überlieferung geblendet, diese der schriftlichen vorzog."[8]) Allein schon Eusebius[9]) weist darauf hin, daß die legendenhaften Erzählungen und Fabeln, die er vorbringt, lediglich ein Produkt und Auswuchs des Mißverständnisses apostolischer Mitteilungen zu sein scheinen. Er war nämlich nach Angabe dieses Geschichtsschreibers sehr geistesbeschränkt und durchschaute nicht den tieferen Sinn dessen, was die Apostel in Gleichnissen und in einem geheimnisvollen Sinne anführten. Dazu sind die von einzelnen Männern vertretenen Traditionen und individuelle Meinungen nicht mit der apostolischen und kirchlichen Lehrüberlieferung und dem Dogma zu verwechseln. Keine seiner wunderlichen Angaben aber konnte Anspruch auf allgemeine oder wenigstens auf überwiegende Geltung machen, selbst der Chiliasmus nicht ausgenommen.[10]) Dagegen bezeugt Papias trotz der ihm zur

[5]) Steitz, Jahrb. für die Theologie, 1869, S. 145.
[6]) Siehe dazu die Erläuterung von Weiffenbach l. c. S. 133 f.
[7]) Ziegler, Iren. S. 25.
[8]) Credner, Einl. S. 31; cf. Hase, Polem. S. 74.
[9]) l. c.
[10]) Über den Chiliasmus siehe Katholik 1885, S. 39—61; Schneider,

Last gelegten Mißgriffe den Grundsatz der nachapostolischen Kirche, sich immer und überall an die unmittelbare lebendige Überlieferung der Apostel zu halten, so gut wie seine Zeitgenossen, und gibt dadurch ein gewichtiges Zeugnis von der Verehrung der Tradition als Glaubensquelle in der frühesten Zeit.

Ganz anders verfahren deshalb neuere Protestanten mit ihm.[11]) Dieselben setzen voraus, daß Papias die von ihm ausgelegten λόγια fast nur oder doch hauptsächlich auf schriftlichem Wege, in specie aus dem Evangelium empfangen habe. Ferner soll er unter „βίβλια" im Schlußsatze nicht die Evangelien und die übrigen inspirierten Schriften des Neuen Testamentes gemeint haben können; denn eine solche Annahme bedeute eine „wegwerfende Äußerung" über die inspirierten Schriften. Es müssen deshalb darunter „häretische oder katholische Bücher gemeint sein, die er als Hermeneut zum Verständnis oder zur Bestätigung der λόγια hätte heranziehen können."[12]) Demnach wäre bei unserem Autor das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition nicht einmal berührt, oder er wird gar zu einem Vertreter des Schriftprinzipes gestempelt. Allein schon der Protestant Weissenbach[13]) urteilt ganz unverholen: „Zahn's Erklärung beruht nicht nur auf teils geradezu falschen, teils schiefen oder stark widersprochenen Prämissen, sondern trägt auch ihren nicht kritischen, sondern dogmatischen Ausgangspunkt offen zur Schau, und sie richtet sich endlich durch ihre völlige Willkür, sowie exegetische Unmöglichkeit." Denn einmal redet Papias weder deutlich, noch gibt er auch nur die leiseste Andeutung von der Benützung schriftlicher Quellen, oder von einer beabsichtigten Kommentierung schriftlich überlieferter Herrenworte. Die Evangelien konnte er überdies gar nicht als Quelle für seine Sammlung in Betracht ziehen; denn er bezweckte ja eine Art Ergänzung der Evangelien auf Grund desjenigen, was damals noch mündlich

die chiliastische Doktrin, 1859; K. L. 2, 142 f.; Schwane, Dogmengesch. der vornic. Zeit, Münster 1865; 398 ff.; Franzelin, de div. Trad. Rom. 1875, p. 191 sequqn.

[11]) Z. B. Zahn, „Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugnis über die Evangelien"; derselbe in d. theol. Stud. u. Kritik. (siehe Weissenbach S. 17 f.); Riggenbach, Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 320 ff. rc.

[12]) Zahn l. c. S. 675.

[13]) l. c. S. 136 f.

vom Heilande erzählt wurde.[14]) Dann, mit welchem exegetischen Rechte beschränkt Zahn (und ähnlich Riggenbach) „τὰ βιβλία“ mit Ausschluß der Evangelien auf „häretische oder katholische Bücher“? Gewiß brauchen darunter noch nicht alle unsere kanonischen Evangelien und Briefe einbegriffen sein, allein von diesem „schriftlich Niedergelegten“ gerade die Evangelien, die hauptsächlichsten Quellen und Träger der schriftlichen Überlieferung über die λόγια κυριακὰ auszuschließen, steht im klaren Widerspruche mit dem Wortlaute und Kontexte des ganzen Fragmentes. Vor allem aber protestiert gegen diese Willkür der Schlußsatz desselben mit seiner klaren und scharfen, keine Beschränkung duldenden generellen Gegenüberstellung von βίβλια und φωνή. Und so kommt auch Weiffenbach[15]) zu dem Geständnisse, daß Papias „dem katholischen Traditionsprinzipe entschieden näher steht, als dem protestantischen Schriftprinzipe.“ Bezeichnend fährt dieser protestantische Gelehrte fort: „Diese sich von selbst aufdrängenden Folgerungen mögen manchen (nämlich protestantischen) Theologen nicht angenehm sein, weil sie gewissen Anschauungen, die bei jenen fest dogmatische Geltung erlangt haben, diametral widersprechen. Allein, wie in anderen Dingen, wird man sich auch hier mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß die Zeit des Papias in vielem thatsächlich andere Gesichtszüge an sich getragen hat, als die landläufige, dogmatisch beeinflußte Geschichtsbetrachtung zugeben will. Was Papias, wenn man unsere Schlußworte philologisch ehrlich und mit Respektierung des Zusammenhanges auslegt, gesagt haben muß, von dem steht für jene Theologen fast axiomisch fest, daß er es nicht gesagt haben kann.“[16]) Freilich sucht er die Bedeutung seines Geständnisses durch den Hinweis auf die Persönlichkeit des Papias abzuschwächen, dessen Autorität lange nicht genug sei, „um die Schale zu Ungunsten des protestantischen Prinzips niederzudrücken.“[17]) Wie aber, wenn alle Zeitgenossen des Papias, oder doch wenigstens die überwiegende Mehrheit sich in gleichem Sinne äußern sollte?

14) cf. Weiffenbach l. c. S. 17—23; Ziegler, Iren. S. 25.

15) l. c. S. 135.

16) l. c.

17) l. c.

II. Teil.

Die Apologeten des 2. Jahrhunderts.

Die noch vorhandenen literarischen Erzeugnisse dieser Periode sind meistens Verteidigungsschriften für die Christen gegen die ihnen angedichteten Verbrechen des Atheismus, der thyestischen Mahlzeiten und der ödipodeischen Vermischungen, wodurch sich die heidnische Staatsgewalt, wie auch die heidnische Wissenschaft und nicht minder das Judentum in den Dienst der aufgestachelten Volkswut setzte. Den Gegnern des Heidentums gegenüber galt es eine Charakterschilderung der christlichen Religion nur in soweit zu geben, als es zur Widerlegung der Anklagen und Vorurteile geboten schien und auf die wahre Gottesverehrung, wie auf das fromme Leben der Christen hinzuweisen; die Organisation der Kirche, ihre Dogmen und ihren Kultus verbarg man lieber. Den Juden gegenüber beschränkte man sich darauf, die Erfüllung der Weissagungen in Christus nachzuweisen als unerläßliche Verbindung zur Aufnahme des Gottesreiches. Dabei mußten selbstverständlich die Argumente dem Alten Testamente entnommen werden. Von der Darlegung des katholischen Formalprinzips konnte deshalb diesen Feinden des Christentumes gegenüber keine Rede sein. Es wäre im Gegenteil, wie Graul[1]) richtig bemerkt, „unpraktisch“ gewesen, „sich auf die mündliche Überlieferung der Christen zu berufen.“ Deshalb läßt selbst der umfassende Schriftgebrauch in den antijüdischen Schriften nicht ohne weiteres den Schluß zu, daß zu den Zeiten Justinus „allgemein — oder auch nur in seinen Augen — das Schriftwort schon im Vordergrund stand.“[2]) Vor allem ist nämlich im Auge zu behalten, daß wir an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters stehen.

---

[1]) Die christliche Kirche an der Schwelle des Iren. Zeitalters, S. 123.

[2]) l. c. Über den Schriftgebrauch bei Justin siehe Credner, Einl. in die bibl. Schr. S. 92—267; Hilgenfeld, in den Theol. Jahrb. von Zeller 1850, S. 385—439; 567—578; Grube im Kath. 1880, S. 1—40; 1880 II. 139—159.

Irenäus aber und Tertullian unterscheiden deutlich und klar zwischen Schrift und Tradition, welche von den Aposteln her durch die Reihenfolge der Bischöfe in den Kirchen unversehrt bewahrt wurde und gebrauchen die lebendigen Lehrüberlieferung als unbesiegbare Waffe im Kampfe mit dem Gnostizismus, der das kirchliche Bewußtsein mächtig herausforderte. Derselbe war aber bereits schon in unserer Periode entbrannt, in welcher besonders Justin „wacker dareinschlug," aber leider sind gerade die Schriften, welche der Bekämpfung der Häresie gewidmet waren, verloren gegangen. Und so ist die Schlußfolgerung begründet, daß auch die Apologeten kurz vor Irenäus mit denselben Waffen wie er, den gemeinsamen Feind bekämpften. Ebenso dürften wir mit der Annahme nicht irre gehen, daß um diese Zeit auch schon theologische Reflexionen über die Glaubensquellen angestellt, oder wenigstens „dem Irenäus die ersten, wenn gleich noch so dünne Fäden gegeben" wurden; „der Sprung wäre auch sonst allzugroß."[3] Denn es ist undenkbar, daß dieser berühmte Bischof der Kirche von Lyon so ganz unvermittelt und ohne Widerspruch in der großen Christenheit eine Theorie über das Traditionsprinzip aufstellen und von dieser Glaubensquelle als von etwas Selbstverständlichem und allgemein Bekannten hätte Gebrauch machen können, wenn nicht zum mindesten der Weg gebahnt gewesen wäre.

Übrigens fehlt es auch nicht ganz an Spuren, welche die Auffassung der ältesten Apologeten bezüglich der Glaubensquellen direkt bekunden.

Justin stellt der alten Synagoge die Kirche als die neue gegenüber, indem er von den an Christus Glaubenden sagt, sie seien eine Seele, eine Synagoge und eine Kirche (*μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ*)[4]. Daß er damit nicht eine unbestimmte Gefühlseinheit meint, beweisen Apol. I. c. 26 und Dial. cum. Tryph. c. 36., wo er die eine katholische Lehre der Häretischen entgegen setzt.[5] Die

---

[3]) Graul, l. c., S. 131.

[4]) Just. dial. cum. Tryph. c, 63, cf. c. 116.

[5]) Möhler, Einh. d. K., S. 27, Anm. 3: „daß aber diese eine Lehre aus der Heiligen Schrift kommen könnte, wird niemand behaupten, der die Geschichte des Kanons kennt, und mit dem Stande der Untersuchungen über die evangelischen Schriften, die Justin gebraucht haben mag, bekannt ist."

Vergleichung der Kirche mit der Synagoge aber dürfte zu Gunsten der Tradition sprechen; denn einmal kennt die alte Synagoge die Tradition, dieselbe bildet sogar das einzige Mittel, durch welche die Uroffenbarung und die den Patriarchen gewordene Lehre bis zur Zeit des Moses fortgepflanzt wurde. Als Organe der Tradition wird weiter von Moses mit aller Bestimmtheit das levitische Priestertum bevollmächtigt, die lebendige Quelle der Glaubenskenntnis für das Volk Gottes zu sein. Analog muß das auch von der neutestamentlichen Kirche und Hierarchie gelten; dies um so mehr, nachdem Theophilus von Antiochien die katholische Kirche, diese neue Synagoge, der sündhaften Welt als buchtenreiche Insel im Meere vorführt; in ihr allein sieht er die wahre Lehre (*αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας*) in Sicherheit bewahrt und fortgepflanzt. Zu ihr, als dem sicheren Hafen, müssen deshalb alle, welche gerettet werden wollen, durch unbedingte Hingabe an die in derselben niedergelegten Wahrheit (*ἐρασταὶ γινόμενοι τῆς ἀληθείας*) ihre Zuflucht nehmen, wodurch allein ein Entrinnen vor dem Zorne Gottes möglich ist. Die Anhänger der Häresie dagegen (*αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης*) folgen nicht der Leitung der Wahrheit (*οὐ γὰρ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας*) und fallen so durch Verführung dem sicheren Verderben anheim.[6]) Ist somit in erster Linie die Kirche, nicht aber die Heilige Schrift, die lebendige Spenderin der apostolischen Heilswahrheit und dadurch Fels und Fundament des christlichen Glaubens, so geißelt mit Recht ein unbekannter Verfasser dieser Periode (Apollinarius?) das Treiben des Montanus als ein maßloses Verlangen und als unbegrenzten Hochmut, wenn er „ganz augenscheinlich gegen die von Anfang an überlieferte und ununterbrochen fortgepflanzte Weise der Kirche (*παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν*) prophezeite."[7]) In ähnlicher Weise drückt sich Serapion, Bischof von Antiochien und zweiter Nachfolger des Theophilus auf dem apostolischen Stuhle dieser Kirche, in einem verloren gegangenen Schreiben an die Christengemeinde zu Rhossus aus, in welchem er die Lesung des apokryphen Evangeliums Petri verbietet.[8]) „Wir nehmen,"

[6]) ad. Autolyc., lib. II., c. 14.

[7]) Eus. H. E., V. c. 19.

[8]) Euseb. H. E., VI. c. 12.

so erklärt er mit aller Entschiedenheit, „den Petrus und die übrigen Apostel an wie Christum selbst; wenn aber etwas fälschlich ihre Namensunterschrift trägt, so weisen wir es mit guten Gründen zurück, indem wir wohl wissen, daß wir durch die Überlieferung solches überkommen haben" — zwei Stellen, deren Beweiskraft nichts abgeht: Erklärt sich Theophilus mit klarstem Bewußtsein für die von Anfang an überlieferte und ununterbrochen sich fortpflanzende Lehrtradition, denkt er sich dieselbe unzertrennlich mit der Kirche ververwachsen und von ihr getragen, so hebt sein Nachfolger deren Bedeutung für die Feststellung des Kanons hervor. Wenn Serapion ferner seine Auseinandersetzung mit der Bemerkung schließt, er habe darin auch einiges von der rechten Lehre Abweichendes angetroffen, so gibt er damit auch genugsam zu erkennen, daß er die Schrifterklärung von der lebendigen Lehrüberlieferung abhängig macht. Dasselbe thut auch Justin, wenn er das wahre Schriftverständnis als Privilegium der Christen betrachtet und deshalb die Juden auffordert, von den Christen zu lernen, statt sich eitler Streitsucht hinzugeben.[9])

Demnach kann nur von einem subjektiven Standpunkte aus, der dem Schriftprinzipe das Wort redet, die Behauptung ausgesprochen werden, daß die kanonischen Schriften als die ausschließliche Erkenntnisquelle des christlichen Dogma um die Mitte des zweiten Jahrhunderts galten, und daß die mündliche Überlieferung „bereits um alles Ansehen gekommen war," [10]) — eine willkürliche Annahme, welche von den folgenden Zeugen geradezu Lügen gestraft wird.



[9]) Dial., c. 78.

[10]) Credner, Einl., S. 104. Semisch, Justin der Martyrer, Breslau 1840, 2. Teil S. 2.

III. Teil.

Die Kirchenschriftsteller von Irenäus bis Tertullian.

Die bisher vernommenen Zeugnisse über das Formalprinzip der christlichen Heilswahrheit ließen den Glauben der alten Kirche über die Tradition in einzelnen mehr oder weniger direkten Hinweisungen und Andeutungen erkennen, hauptsächlich aber durch den unausgesetzt geforderten Anschluß an das kirchliche Lehramt und durch die Bezeichnung der göttlichen Offenbarung mit dem Ausdrucke Überlieferung, eine Benennung, welche nachgewiesenermassen sich in der schriftlichen Offenbarung nicht erschöpft. Ein Zeugnis, welches absichtlich und unumwunden das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition auseinander setzt, würde abgesehen von der Äußerung des Papias vergebens gesucht werden. Anders in dieser dritten Periode. Der Gnostizismus, diese merkwürdige Verirrung des menschlichen Geistes, hat nicht nur alle Grundlehren des Christentums nach seinen dualistischen Grundanschauungen umgebildet, sondern auch die christlichen Glaubensquellen zu einem Zerrbilde verunstaltet und das Verhältnis vom Glauben zum Wissen, zwischen der *πίστις* und *γνῶσις*, prinzipiell angegriffen. In dem Paulinischen Worte: ‚*σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*‘ (1. Cor. 2,6)[1]) und solchen Stellen, in denen dieser Apostel seinem vertrauten Schüler Timotheus die treue Bewahrung seiner Lehrüberlieferung einschärft,[2]) erblickte nämlich diese Häresie den ausgesprochenen Unterschied zwischen dem *κήρυγμα οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*, der Verkündigung der christlichen Wahrheit für die Menge (Psychiker), welche die Offenbarungslehre unter einem sinnlichen Gesichtspunkte vorträgt und eine beschränkte und untergeordnete Erkenntnis der Wahrheit gewährt[3])

---

1) cf. Iren., adv. haer. III., c. 2, 1.

2) z. B. 1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 14.

3) Tertull. adv. Valent. c. 2: Simplices notamur apud illos. cf. adv. gnost. c. 15.

und zwischen einer höheren Wahrheit für einige wenige Vollkommene (Pneumatiker).[4]) Da diese Unterscheidung große Abweichungen vom Lehrbestande der kath. Kirche zur Folge hatte, so war der Ursprung und Gehalt dieser Gnosis nachzuweisen und zu zeigen, woher und auf welchem Wege die verborgenen Geheimnisse, in deren ausschließlichen Besitz man sich wähnte, zugekommen sind.[5]) Und so gaben die Gnostiker vor, von Christus und den Aposteln sei eine Geheimlehre ausgegangen und in einem engeren Kreise von Eingeweihten mündlich fortgepflanzt worden;[6]) auf diesem Wege sei ihnen die wahre christliche *σοφία* zu teil geworden. Sie stellten also unter dem Titel einer christlichen Geheimüberlieferung ihre eigenen Erfindungen der allgemeinen, öffentlichen und apostolischen Tradition entgegen und interpretierten die verstümmelt angenommene Heilige Schrift im Sinne ihrer Überlieferung.

Damit war die Aufgabe der christlichen Apologeten und Polemikern diesen Gegnern gegenüber gekennzeichnet. Es handelte sich zuerst und in erster Linie um Geltendmachung des echten Prinzipes der christlichen Wahrheit und ihrer Erkenntnis. Als solches bezeichneten sie den kirchlichen Glauben, wie er von den Aposteln in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift verkündet wurde und in den apostolischen Kirchen lebendig fortgepflanzt wird. Diesem Inhalte darf keine Philosophie, keine heidnische Weisheit beigemischt werden, nur die Lehre Christi und die Verkündigung der Apostel bilden den Bestandteil des Glaubens und der Erkenntis, und damit sind Schrift und Tradition als die alleinigen Quellen des Christentums charakterisiert.

Da ferner der Gnostizismus seine Auffassung vom Christentume als die höchste Stufe der Gotteserkenntnis dem gewöhnlichen Glauben entgegenstellte, so waren die Väter darauf hingewiesen, die christliche Wahrheit in die Form der wissenschaftlichen oder philosophischen Erkenntnis zu erheben, eine ihm formell ebenbürtige christliche Spekulation zu produzieren, kurz, der falschen Gnosis die wahre gegenüber zu

[4]) Iren., ad.v haer. III., c. 15, 2; Justin., apol. I., c. 58: *ᾧ Μαρκίωνι πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ.*

[5]) Iren., adv. haer., c. 14, 1; 2, 2.

[6]) Iren., adv. haer. I., 25, 5; III. cc. 2 u. 3. Tertull., de praescript. haeret. cc. 25 2c.

stellen. Dabei wurde der Grundsatz an die Spitze gestellt: Wie Christus die absolute Wahrheit ist, so ist auch das Christentum die absolute Religion und die in der göttlichen Überlieferung gegebene Glaubensregel auch die Regel und Norm, Grundlage und Grenze der Spekulation.

So sind nach beiden Richtungen hin durch das Vorgehen der Gnostiker die Väter und Kirchenschriftsteller unserer Periode in die Lage versetzt worden, ex professo sich über das katholische Formalprinzip auszusprechen. Dabei sind Irenäus und Tertullian vorzugsweise nach der ersten, die Alexandriner Clemens und Origenes hauptsächlich nach der anderen Seite thätig gewesen.[7]

§ 1.

Irenäus.

Irenäus, der große Schüler des heiligen Polykarp und des Papias, hat sich in seinem noch erhaltenen Werke; *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* — seit Hieronymus allgemein „adversus haereses genannt — zur Aufgabe gesetzt, den von den Gnostikern aufgestellten Gegensatz zwischen *πίστις* und *γνῶσις* zu widerlegen. Zu diesem Zwecke weist er auf die Verschiedenheit und Widersprüche der gnostischen Lehren hin; hauptsächlich aber beweist er, daß die Gnostiker die echten Glaubensquellen überhaupt nicht haben oder anerkennen, oder keinen richtigen Gebrauch davon machen, widerlegt sie aus denselben wie auch durch Vernunftgründe. Sein Verfahren ist folgendes: Er beginnt mit der Angabe des Glaubensbekenntnisses, das er dem Inhalte nach bis auf die Apostel zurückführt, von denen es die Kirche vermittelst der Succession der Bischöfe empfangen habe (regula veritatis, quam ab apostolis accepit acclesia). In demselben stimmen alle Völker, obgleich sie in der ganzen Welt zerstreut sind, überein;[1] er nennt deshalb diese kurze Lehrnorm als den summarischen Inbegriff

---

[7]) Über den Gnostizismus siehe näheres bei Neander, genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818; Hilgers, kritische Darstellung der Häresie, Bonn 1837; Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884; Baur, die christliche Gnosis 1835; Thomasius, Dogmengeschichte I., S. 55—101; Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus, Tüb. 1831 ꝛc.

[1]) I. c. 10 n. 1.

des kirchlichen Gemeinglaubens den κανὼν τῆς ἀληθείας,[2]) oder allgemein ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένη ἀλήθεια,[3]) ferner praeconium ecclesiae[4]) oder schlechthin παράδοσις (traditio),[5]) auf Grund derer die Häretiker leicht der Abweichung von der Kirche überführt werden können.[6])

Schon hieraus erhellt, daß Irenäus nicht die Schrift als die höchste und ausschließliche Instanz der Wahrheit bezeichnete, sondern in der Tradition das eigentliche Prinzip der Erkenntnis der christlichen Wahrheit erblickte. Diese Auffassung begründet und führt er folgendermaßen aus:

„Der Herr," sagt er,[7]) „gab seinen Aposteln die Vollmacht des Evangeliums (potestatem evangelii), durch die wir auch die Wahrheit, d. h. die Lehre des Sohnes Gottes, kennen gelernt haben .. Denn nicht durch andere haben wir die Anordnungen unseres Heiles kennen gelernt, als durch die, durch welche das Evangelium zu uns gelangte, welches sie damals predigten, hernach aber nach Gottes Willen in Schriften uns übergaben als künftige Grundlage und Säulen unseres Glaubens (fundamentum et columnam fidei nostrae futurum)."[8]) Daß nicht die Schriften allein, nicht die sich selbst auslegende Bibel das fundamentum fidei bilden solle, sondern eher das mündlich verkündete Wort der Apostel, das durch ihre Schriften seine Bestätigung gefunden,[9]) bedarf für den unbefangenen Leser keines Beweises. Denn sollte Irenäus thatsächlich unter den „festen und gegen die Ketzer aufweisbaren Evangeliengrund und Pfeiler der Kirche", wie Walch und

[2]) I. 9, n. 4.

[3]) I. 9, n. 5.

[4]) V. 20, 2.

[5]) I. 10, 2; III. 2, 2.

[6]) I. 22, n. 1. Cum teneamus nos regulam veritatis i. e. quia sit unus deus omnipotens etc. — hanc ergo tenentes regulam, licet valde varia et multa dicant (haeretici), facile eos deviasse a veritate arguimus cf. I. 9 n. 4; III. praef. u. c. 1, n. 1; c. 2, n. 1; c. 3, n. 1—4; c. 4. n. 1 u. 2 etc. Über den Kanon als Glaubensregel bei Iren. siehe Friedlieb, Schrift, Trad. und kirchl. Schriftausl. S. 243 ff.; Probst, Lehre und Gebet S. 47 f.; Thomasius, Dogmengeschichte I. S. 38 f.

[7]) III. praef. u. c. 1.

[8]) Zur Erklärung dieser Stelle siehe Aberle in der theol. Quartalschrift, Tüb. 1858, S. 495—503 und Möhler, Patrologie S. 345 Anm.

[9]) III, 24, n. 1.

Lücke[10]) vorzugsweise oder gar ausschließlich „den vierfachen schriftlichen Evangelienkanon der katholischen Kirche", nicht aber die „gestaltlos schwebende mündliche Tradition jener Zeit" gemeint haben, so müßten wir vor allem ein schriftliches Erbe aller Apostel voraussetzen; denn in der Einleitung redet er von dem allein wahren Glauben, den die Kirche von allen Aposteln empfing, die bis an die Grenzen der Erde wanderten, „die Huldsverweisungen Gottes gegen uns predigend und den himmlischen Frieden den Menschen verkündend, und zwar alle zumal und jeder von ihnen im Besitze des Evangeliums Gottes.[11]) Ja, scharf und wörtlich genommen schließt unsere Stelle den didaktisch reichhaltigsten Teil des Neuen Testamentes, den *ἀπόστολος*, den doch der Protestantismus als sein ureigentlichstes Gebiet für sich in Anspruch nimmt, ganz und gar aus, statt ihn als Fundament des Glaubens gelten zu lassen. Schon diese Erwägung allein hätte von einer tendenziösen Deutung eines klaren Ausspruches abhalten sollen. Doch Lücke kommt in seiner Schutzschrift für Walch mit sich selbst in Widerspruch, wenn er seinem Gegner Delbrück einräumt, der Satz fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, beziehe sich auf das apostolische Evangelium überhaupt, nicht also auf das schriftlich fixierte Evangelium ausschließlich,[12]) ihn später aber in Rücksicht auf die Erklärung des Irenäus über das vierfache Evangelium zu Gunsten der Heiligen Schriften ausbeuten möchte.[13])

Spricht sich gleichwohl hier Irenäus nicht deutlich über das Verhältnis von Schrift und Tradition aus, so wird seine Sprache gleich im folgenden Kapitel deutlicher: „Die Ketzer," sagt er, „halten sich weder an die Schrift noch an die Tradition. Wenn sie nämlich aus der Schrift überführt werden, so erheben sie Anklage gegen die Schriften, als wenn sie sich nicht richtig verhielten und nicht maßgebend wären, teils weil sie verschiedenen Gehaltes seien, teils weil man aus ihnen die Wahrheit nicht finden könne, wenn man die Überlieferung nicht kennt. Denn diese sei nicht schriftlich überliefert worden, sondern mündlich . . . Wenn wir sie aber hinwieder auf die apostolische Überlieferung, wie sie durch die Abfolge der Vorsteher in den

[10]) Sendschreiben S. 158 ff.

[11]) cf. Bellarmin, de verbo Dei non scripto lib. IV., p. 305—306.

[12]) cf. Delbrück S. 184 f.

[13]) cf. Lessing, Bd. 10, S. 249.

Kirchen bewahrt wird, verweisen, dann widersetzen sie sich der Überlieferung, indem sie sagen, sie als weiser nicht bloß als die Vorsteher, sondern auch als die Apostel, hätten die reine Wahrheit gefunden . . Es trifft sich also, daß sie weder mit den Schriften, noch mit der Überlieferung übereinstimmen." [14])

Mit klarstem Bewußtsein und mit aller wünschenswerten Deutlichkeit unterscheidet also Irenäus zwischen Schrift und „Tradition von den Aposteln her", betrachtet beide Quellen als ebenbürtig und vollkommen übereinstimmend. Mit ihm waren auch die Gnostiker einig, insofern auch sie das Verständnis der Heiligen Schrift nicht als unmittelbar mit ihr selbst gegeben erachteten, sondern von einer höheren Autorität, von der lebendigen Tradition, abhängig machten. Nur soll diese nur wenigen Auserwählten zu teil geworden sein und sich auf esoterische Weise fortgepflanzt haben.[15]) Wie aber hätten sie sich von einer Berufung auf eine geheime Überlieferung eine Wirkung in kirchlichen Kreisen versprechen können, wenn der Überlieferung keine besondere Autorität zuerkannt worden wäre? Demnach beweist auch der gnostische Notbehelf für den altkirchlichen Traditionsglauben.

Irenäus unterzieht sich nun der weiteren Aufgabe, der haltlosen und unbeglaubigten Tradition der Gnostiker, die nichts anderes war als Fiktionen subjektiver Willkür[16]), die Überlieferung der katholischen Kirche gegenüberzustellen und den Beweis ihrer Wahrheit und Unverwelklichkeit zu erbringen.

Zuerst rühmt er den durchgängigen Konsensus und die konstante Einheit des christlichen Glaubens im Gegensatze zur Vielheit und Zerrissenheit der häretischen Parteien, wo eine jede ohne Norm und ohne festen Halt die selbst erfundene Erdichtung als die vom heiligen Paulus (1. Kor. 2, 6) bezeichnete Weisheit erklärt. Mit Freuden konstatiert er: „Die Kirche, obwohl in der ganzen Welt zerstreut, bewahrt diese Botschaft, die sie empfangen hat (*τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα*), und diesen Glauben . . sorgfältig, wie wenn sie in einem Hause wohnte, und ebenso glaubt sie daran, wie wenn sie ein Herz und eine Seele hätte; und einstimmig verkündet und lehrt und überliefert sie dieses, wie wenn sie einen Mund hätte

[14]) III. c. 2, n. 1. und 2.

[15]) cf. Massuet, dissert. III, 14.

[16]) III. c. 2, n. 1.

(*καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν ὡς ἓν στόμα κεκτημένη*). Denn wenn auch die Sprachen in der Welt ungleich sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung ein und derselbe (*ἡ δύναμις τῆς παναδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή*)".[17]) Und sogleich führt er den Nachweis, daß viele fernwohnende Völker in gleicher Weise diese einheitlich überlieferte Lehrtradition bekennen,[18]) welche wie ein und dasselbe Sonnenlicht überall Wahrheit verbreitet und alle Menschen erleuchtet, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen. Ja, die apostolische Lehrüberlieferung ist so einheitlich, daß „weder der im Reden sehr Starke unter den Vorstehern in den Kirchen anderes sagen wird, als dieses . ., noch der in der Rede Schwache die Überlieferung verringert. Denn da der Glaube ein und derselbe ist, so vermehrt ihn weder, wer viel, noch verringert ihn, wer wenig darüber sprechen kann." [19]) Damit bezeichnet Irenäus den Inbegriff der apostolischen Verkündigung als das, was auch wir ihn in der Einleitung bezeichnet haben: nicht als einen komplizierten und umfassenden Lehrbegriff, der verbotenus durch die Kraft des Gedächtnisses fortgepflanzt wird, sondern als eine einfache und leichtfaßliche Wahrheit, die von dem Armen im Geiste ebenso leicht und sicher erfaßt und behalten wird, als von den geistig Hochgebildeten, und welche jede materielle Erweiterung von vorneherein ausschließt. Wird jedoch an dem wesentlichen Glaubensinhalte (der Glaubensregel) festgehalten, so mögen diejenigen, die sich einer höheren geistigen Begabung erfreuen, in den Sinn der biblischen Gleichnisreden tiefer eindringen, den göttlichen Heilsplan erforschen und die Fragen, die sich dabei dem denkenden Geiste aufdringen, zu beantworten suchen, — Fragen, auf die der kirchliche Glaube keine Antwort giebt, sondern die der wissenschaftlichen Forschung überlassen sind und den Gegenstand der Gnosis bilden.[20]) Somit ist auch Irenäus kein Feind jeder Gnosis, so daß er mit Verwerfung aller Anwendung der Philosophie auf den christlichen Glauben

---

17) I. 10, n. 2.

18) Über die hier angegebene Ausdehnung der katholischen Kirche cf. Söder, der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens, Würzburg 1881, S. 52, Anm. 1.

19) l. c.: cf. I, 9, 5; III, 19, 24; V, 20, 1: ecclesiae praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur etc.

20) I, c. 10, n. 3.

und jeder philosophischen Erkenntnis desselben nur den kirchlichen Glauben fordert,[21]) sondern er will nur den Ausgangspunkt alles Forschens gewahrt wissen.

Als zweites unterscheidendes Merkmal zwischen der gnostischen und katholischen Tradition bezeichnet er die Öffentlichkeit der vom Episkopate getragenen Tradition im Gegensatze zur geheimen Schultradition im esoterischen Jüngerkreise der Häretiker. Er sagt nämlich: „Die Überlieferung der Apostel nun als in der ganzen Welt offenbar, ist in jeder Kirche ersichtlich für alle, die die Wahrheit sehen wollen, und wir können herzählen die von den Aposteln als Bischöfe in den Kirchen Aufgestellten und deren Nachfolger bis auf uns, welche nichts solches gelehrt und gewußt haben, wie es von diesen gefaselt wird.“[22]) Weiter führt er in diesem Kapitel aus, daß es psychologisch und theologisch undenkbar sei, daß die Apostel einige Offenbarungslehren einem geheimen Schülerkreise zu teil werden ließen. Denn sie stellten die Würdigsten als Hirten der Gemeinde auf, damit sie ihre Verkündigung fortsetzten. Hätten demnach die Apostel ihre Nachfolger nicht mit allem, was die Kirche bedurfte, ausgerüstet, so hätten sie ihrem eigenen Zwecke zuwider gehandelt. Wäre deshalb eine von den Aposteln herrührende Geheimüberlieferung authentisch, so müßte sie bei den Bischöfen der Kirche, nicht bei den Gnostikern, zu finden sein.[23])

Den empfindlichsten Schlag jedoch versetzt Irenäus den Häretikern, indem er der Neuheit und den späten Ursprung ihrer Lehren, ihre Losgerissenheit von der apostolischen Nachfolge als weiteres Kriterium der Echtheit der katholischen Lehrtradition deren Altertum und nachweisbar apostolischen Ursprung entgegensetzt und zwar vermöge der unmittelbaren Succession der Bischöfe. Während nämlich von allen Häresien sich genau Zeit und Personen, denen sie ihr späteres Dasein verdanken, angeben lassen — „denn alle diese sind viel später als die Bischöfe, denen die Apostel die Kirche übergeben haben“[24]) —, so hält er es für leicht möglich, für sämtliche Gemeinden sowohl den Nachweis der apostolischen Nachfolge der Bischöfe als auch der un-

[21]) Siehe darüber Kuhn, Dogm. I, S. 340—345.

[22]) III, c. 3, n. 1.

[23]) Zu diesem Kapitel siehe Huther, Cyprian S. 148; Möhler, Patrologie I, S. 348 f. und Westermeyer S. 58 f.

[24]) V, 20, n. 1; III, 4, n. 3.

verfälschten Erhaltung und einheitlichen Fortpflanzung der ursprünglichen Lehre zu erbringen. Um aber sein Beweisverfahren nicht zu weit auszudehnen, will er sich damit begnügen, diese Probe mit der von den beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus gegründeten römischen Kirche zu machen. Von ihr rühmt er: „Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam (hoc est eos, qui sunt undique fideles), in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.“[25]) Der Sinn dieser hochberühmten Stelle ist dieser: Welches die apostolische Lehrüberlieferung sei, muß man erfragen bei den unmittelbaren Nachfolgern der Apostel, und zwar kann man dies **in jeder Kirche**, die apostolischen Ursprungs ist und eine ununterbrochene Succession aufweisen kann. Unter allen ist ebensowenig eine Abweichung möglich als unter den Aposteln selbst. In der römischen Kirche jedoch finden wir die Lehre und Tradition aller übrigen Kirchen, und ihre Autorität kann daher die aller anderen apostolischen Kirchen vertreten. Somit ist der Beweis für die Einheit und Gleichmäßigkeit der apostolischen Tradition, durch die Reihenfolge der **römischen** Bischöfe entwickelt, in sich vollständig und hat dieselbe Geltung, als ob er von allen Kirchen der Erde in derselben Weise geführt würde. Dies ist jedoch nicht ein Spiel des Zufalles, so daß die römische Kirche **nur beispielsweise** genannt wird, vielleicht weil die Succession ihrer Bischöfe sich am leichtesten nachweisen

---

[25]) III, 3, n. 2. Protestantische Gelehrte, denen diese klare Stelle ein crux ist, suchen in verschiedener Weise die Beweiskraft und Bedeutung derselben abzuschwächen. Die einen beziehen die Worte: propter pot. princip. auf die politische Gewalt Roms und der römischen Kaiser und das convenire auf das räumliche Zusammenkommen. Andere wieder, denen eine derartige sonderbare Erklärung doch zu gewaltsam dünkt, geben zwar zu, daß von der Übereinstimmung im Glauben mit der römischen Kirche die Rede sei, versuchen aber auf andere Weise die Tragweite dieses Zeugnisses zu beseitigen; alle aber sind darin einig, daß der gerühmte Vorzug nicht dem **Bischofe** von Rom, sondern der römischen **Gemeinde** gelte. (cf. **Harnack**, Dogmengesch. I, S. 405 ff.; **Graul** S. 136—140; **Ziegler**, Iren. S. 51 f. — Dagegen **Hagemann**, die römische Kirche und ihr Einfluß auf die Disc. u. Dog. 1864, S. 614—626; **Schneemann** im Katholik 1867, I, S. 419—451, vermehrt unter dem Titel: S. Irenäi de Ecclesiae Romanae principatu testimonium commentatum et defensum. Freiburg 1870; **Massuet** diss. III, Art. 3: **theol. Quartalschr.**, Tüb. 1862, S. 302—304; **Westermeyer** S. 61 ff. (2. Heft).

lasse, wie protestantische Gelehrte behaupten,[26]) sondern eine natürliche Folge aus dem Verhältnisse, in welchem diese Kirchen zur römischen stehen. Sie ragt nämlich hervor durch ihre Größe, Ansehen und Altertum, noch mehr aber durch ihren Ursprung und ihre geistige Verbindung mit den bedeutendsten Aposteln Petrus und Paulus, welche in ihr fortleben und fortlehren.

In weiterer Entwickelung führt Irenäus nun die römischen Bischöfe, zwölf an der Zahl, der Reihe nach auf und schließt: „hac ordinatione et successione ea, quae est ab Apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio, pervenit ad nos. Et est plenissima haec ostensio unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.“[27]) Man sieht, „eine Steigerung, wodurch Rom zum zuverlässigsten Muster der reinen Tradition gemacht wird, ist kaum verkennbar“,[28]) und der Traditionsbegriff des Irenäus deckt sich mit dem der katholischen Kirche vom 18. Juli 1870.

Somit konnte unser Kirchenvater mit vielem Glück die katholische Tradition der Geheimüberlieferung der Gnostiker gegenüberstellen: erstere auf das Ansehen der ganzen Kirche von Uranfang an gestützt, kann den Beweis ihrer Wahrheit liefern; denn sie bietet das ursprünglich Christliche. Was dagegen die Gnostiker Tradition nennen, erweist sich als Fiktion subjektiver Willkür.

In weiterer Auseinandersetzung mit den Häretikern ergänzt er den Traditionsbeweis, indem er deren lebendigen und engen Zusammenhang mit der Kirche darthut, so daß die Unterscheidung von gnostischem Irrtume und von der katholischen Lehrtradition nicht Sache mühevollen Studiums, sondern einfachen Vernunftgebrauches und aufrichtiger Wahrheitsliebe sei. „Wo nun die Nachweise so stark sind, braucht man nicht erst bei anderen die Wahrheit zu suchen, die leicht von der Kirche zu bekommen ist, da ja die Apostel wie in einem reichen Magazin ausgiebigst in sie niedergelegt haben alles zur Wahrheit Gehörige, damit jeder, der nur will, aus ihr den Trank des Lebens schöpfe. Denn sie ist die Schwelle des Lebens, alle sonstigen aber sind Diebe und Räuber; daher muß man jene meiden, was aber die Kirche gewährt,

[26]) cf. Harnack l. c. S. 405.
[27]) III, c. 3, n. 3.
[28]) Jacobi S. 105.

mit höchstem Eifer ergreifen und die Überlieferung der Wahrheit erfassen."[29])

Näherhin betrachtet er die Tradition innigst verwachsen mit dem Episkopate. Die episkopale Verfassung bildet für ihn die Grundlage der Kirche und das Hauptfundament für die Unverbrüchlichkeit und Reinerhaltung der apostolischen Überlieferung; die Obergewalt des Bischofes und die Einheit der Lehre gelten ihm als unzertrennliche Stücke,[30]) weshalb er auch die Tradition nie anders als im Zusammenhange mit dem Bischofe nennt.[31]) Besonders bemerkenswert in dieser Beziehung ist der Satz: *γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν Ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt,"[32]) d. h. die Elemente der christlichen Erkenntnis sind die Lehre der Apostel und die organisch gegliederte Zusammenfassung der apostolischen Predigt in der kirchlichen Glaubensregel. Seinen äußeren Ausdruck und seine sichere Gewähr hat dieses kirchliche Lehrsystem in der durch den Episkopat hergestellten Verbindung aller Kirchen zu einem Ganzen, das von Christus als dem Haupte ausgeht und in den Aposteln seine feste Gliederung hat, — also in der Apostolizität und Katholizität der Kirche.[33])

Ist so der Episkopat der allein berechtigte Bewahrer der apostolischen Wahrheit, so ermahnt Irenäus auch konsequent zum treuen Gehorsam gegen ihn und zwar „nicht bloß um der Ordnung willen und in äußeren Dingen", sondern vor allem in Sachen der Lehre: „Presbyteris obaudire oportet his qui successionem habent ab apostolis; sicut ostendimus, quicum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt."[34])

[29]) III, c. 4, n. 1; c. 24, 1.

[30]) cf. Hatsch, Gesellschaftsverf. d. K. S. 95; Ziegler, Iren. S. 34; Loening S. 152; Rothe S. 605; Lipsius S. 273.

[31]) Z. B. III, 2, 2: quae (traditio) est ab Apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, cf. c. 3, n. 2.

[32]) IV, 33, n. 8.

[33]) Näheres über diese Stelle siehe Rothe S. 486 f.; Ritschl, Altkath. Kirche S. 442; Ziegler, Iren. S. 43; Lipsius, in der hist. Zeitschrift 1872, S. 274.

[34]) IV, 26, nn. 2, 4, 5; cf. Feuardentius p. 382; Katholik 1872, II,

Hiemit eröffnet er einen neuen Gesichtspunkt. Hat er bisher nur die mehr menschlichen und äußeren Mittel der Erhaltung und Fortpflanzung der apostolischen Tradition — die universitas et antiquitas per successionem episcoporum — vorgeführt, welche immer noch Zweifel gegen die Untrüglichkeit und Unverfälschtheit derselben zulassen, so betont er jetzt den inneren und übernatürlichen Grund, wodurch der kirchlichen Lehrtradition für alle Zeiten Unverwüstlichkeit gesichert und verbürgt ist: Es ist dies der Heilige Geist, der in besonderer Weise in den Bischöfen wirksam ist. Sie haben mit der Nachfolge ein „charisma veritatis" erhalten, welches an ihrem Amte in objektiver Weise haftet; also eine Amtsgnade befähigt sie, die Überlieferung unverfälscht zu bewahren und zu verkündigen. Dies besagt auch der Zusatz: secundum placitum Patris und der Hinweis auf die Succession. Und zwar wird dieses charisma näherhin als certum bestimmt, also: diese Gabe des Geistes läßt nicht den geringsten Zweifel gegen die untrügliche Fortpflanzung des depositum fidei durch den Episkopat aufkommen. Damit ist Irenäus am Kernpunkte seines Beweisverfahrens gegen die Gnostiker angelangt.[35]) Der Heilige Geist ist nach seiner Auffassung zwar in jedem einzelnen Gläubigen wirksam, er erklärt es sogar als ein notwendiges Erfordernis des wahren Christen, daß er ein homo spiritualis sein müsse;[36]) allein er bindet den Besitz des Geistes an die Zugehörigkeit zur Kirche: ‚cuius (scl. spiritus) non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam.'[37]) Dafür bleibt er auch den Beweis nicht schuldig, wenn er sagt: ‚ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei et ubi

S. 276—284, wo gegen Döllinger bewiesen wird, daß das „charisma veritatis certum" nicht „Lehrgabe und Lehrberuf" bedeutet, und daß Irenäus die ältesten Bischöfe in ihrer Eigenschaft als älteste Lehrer (doctores ecclesiae) gerne presbyteri nennt. cf. Döllinger, Hippol. u. Kal. S. 338.

35) Das anerkennt auch der Protestantismus, z. B. Graul, l. c. S. 136; Ziegler S. 39 f.; Ritschl, altkath. Kirche S. 419 f.; Harnack, Dogmengesch. I, S. 330; Loening S. 152; Lipsius, hist. Zeitschr. 1872, Bd. 28, S. 270 ff.; nur erklärt er diese Thatsache als eine Folge der veränderten Verfassung der Kirche und des Ansehens, welches die Bischöfe mit der Zeit erlangt hatten. — Dagegen siehe Rothe S. 413 ff.; Sobkowski S. 75 und Schanz, in der theol. Quartalschr. Tüb. 1893, S. 569 f.

36) IV, 33, n. 1—7.

37) III, 24, 1.

Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, Spiritus autem veritatis.'[38]) Die beiden von Irenäus verbundenen Sätze trennen zu wollen, wie manche protestantische Theologen thun,[39]) ist eine Willkür, zu der weder der Satz an sich, noch der Zusammenhang, in dem er steht, am allerwenigsten die ganze Anschauungsweise des Irenäus berechtigt. Nach derselben kann er, wie Ziegler richtig bemerkt,[40]) „als die Vertreter der ganzen Kirche in Bezug auf den Heiligen Geist allein die Bischöfe ansehen. Nicht die willkürlichen, bloß individuellen und darum zufälligen Äußerungen des Heiligen Geistes in den einzelnen Subjekten, sondern die geordnete, sicher fortschreitende Vertretung desselben durch die gesetzmäßigen Organe der ganzen Kirche, durch die Bischöfe, ist das für das Ganze Notwendige und ihr Heil Bringende."

Somit gründet der Hauptbeweis seiner Argumentation und der Hauptpunkt seiner Polemik gegen die Häretiker in dem Satze: Die Einheit, Wahrheit und Garantie der katholischen Tradition beruht innerlich auf dem Wirken des Heiligen Geistes, äußerlich auf dem einheitlich, ununterbrochen und öffentlich durch den gottgesetzten Episkopat überlieferten Glauben, — Vorzüge, deren sich die Gnostiker in keiner Weise rühmen und denen sie nicht Stand halten können.

Mit Rücksicht auf diese Kautelen spricht Irenäus der katholischen Lehrtradition eine derartige Bedeutung zu, daß er sie der Heiligen Schrift dem Inhalte und Ursprunge nach ganz gleich stellt und ihr unbedingte Autorität beimißt, die alle Streitigkeiten zu schlichten im stande ist. Denn nicht auf die apostolischen Schriften verweist er als höchste Instanz bei auftauchenden Streitfragen, sondern immer auf den Glauben der Kirche und auf das in ihr vorhandene lebendige Verständnis der apostolischen Überlieferung, auf die kirchliche Tradition in diesem umfangenden Sinne des Wortes: „Quid enim, et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne opporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et

---

[38]) l. c. cf. IV, 33, n. 10; darüber siehe Kuhn, die formalen Prinzipien des Katholizismus in Protestantismus, theol. Quartalschrift. Tüb. 1858, S. 226 ff.; Böhringer, die Kirche Christi I. Bd. 1. Abt., S. 216; Jakobi, die kirchliche Lehre v. d. Trad. u. d. Schr. S. 102 f.; Thomasius, Dogmengesch. I, S. 109

[39]) Z. B. Lücke S. 169.

[40]) Ziegler, Iren. S. 47.

reliquidum est.“[41]) Ja, die Heilige Schrift ist ihm so wenig Norm und Regel der Wahrheit, daß er in ihr nicht einmal ein schlechthin unentbehrliches Mittel der Erhaltung und Ausbreitung der apostolischen Wahrheit erblickt. Sie kann zwar Streitfragen hervorrufen und zu tieferer Erforschung des Glaubensinhaltes Veranlassung geben, aber den Streit nicht zum Austrage und zur endgiltigen Entscheidung bringen. Dies gelingt ihr nur unter Voraussetzung der Tradition als Richtschnur ihrer Auslegung: „Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne apportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?“[42])

Verteidiger des Schriftprinzipes suchen sich der Wucht dieser Argumentation durch Abschwächung ihrer Bedeutung zu entziehen. Der gelehrte Dogmenhistoriker Neander will nur einen Rat hier finden, den Irenäus den Laien giebt. Darnach sollen sie sich an die bei der Taufe erhaltene Glaubensregel halten, weil ihnen bei dem damaligen Zustande die notwendige Verstandesbildung fehlte, um die Heiligen Schriften auf die rechte Weise zu lesen, und daher durch die Zitationsweise der Gnostiker irregeleitet werden könnten.[43]) Allein Irenäus macht keine Ausnahme, wenn er an die Tradition verweist. An alle Katholiken richtet er die gleiche Aufforderung zum treuen Anschlusse an die apostolische Überlieferung, für niemand statuiert er ein anderes sicheres Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit, ja er läßt nicht einmal ein solches zu.

Lücke behauptet nach dem Vorgange von Walch,[44]) man müsse nur in zwei Fällen auf die mündliche Tradition der Apostel zurückgehen und sich allein daran halten: „im Falle es gar keine apostolischen Schriften gäbe und bei vorkommenden Streitigkeiten über quaestiones modicae“, worunter er dazu nur „unerhebliche Fragen“ versteht.[45])

Köstlin[46]) übersetzt diesen Ausdruck mit „zweifelhafte Fälle“

[41]) III, 4, 1.
[42]) l. c.
[43]) Neander, Dogmengeschichte I, S. 80.
[44]) Sendschreiben S. 161.
[45]) l. c. S. 157.
[46]) Theol. Jahrbücher von Zeller 1850, 9. Bd., S. 10.

und beschränkt auf sie den Wert der Tradition als völlig ausreichenden Kanon der Wahrheit. Noch weiter geht Neander,[47]) wenn er die modicae questiones ganz und gar von den Grundlehren des Glaubens ausschließt und sich darüber klar ist: „Darüber konnte nach ihm kein Streit entstehen; er kann nur Streitigkeiten über Verhältnisse des Kultus und Ähnliches meinen."

Allein es ist vor allem recht naiv, dem heiligen Irenäus den Gedanken zu unterstellen: nur für den Fall, daß die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, wäre dem mündlichen Unterrichte zu folgen gewesen. Eine solche Auffassung fände nur dann einige Begründung, wenn er den Zweck verfolgt hätte, die Schrift als prinzipiell maßgebende Norm hinzustellen; allein dem Zusammenhange und der ganzen Beweisführung nach verweist er ausdrücklich nur auf die Tradition als entscheidende und letzte Instanz. Ferner ist er soweit entfernt, den Appell an das apostolische Lehramt auf einen oder einige konkrete Fälle zu beschränken, daß er ihn ausgedehnt wissen will auf alle, ja **selbst** die unbedeutendsten Streitfragen, um so mehr also auf die von großer und maßgebender Bedeutung, und zwar in Sachen, in denen man sich selbst oder anderen über den Inhalt des Glaubens Rechenschaft geben will. Denn um Grundlehren des Glaubens, nicht um „den Kultus und Ähnliches", handelt es sich im Kampfe mit der Gnosis. Auch sind es nichts weniger als unwichtige Punkte, welche in der Glaubensregel von Irenäus als traditionell zusammengefaßt werden. Wenn er ferner für die eben genannte abstrakte Möglichkeit die Barbaren als Beweis wählt, wie jemand, außer Stand, das geschriebene Evangelium zu benützen, thatsächlich durch die bloße mündliche Tradition im Christentum erhalten werden kann,[48]) so giebt er wiederum die allgemeinsten Glaubenssätze an, um ihre Rechtgläubigkeit darzustellen.[49])

So vertritt also Irenäus das Traditionsprinzip mit allem Nachdruck und begründet es nach allen Seiten. Ja sogar einer voraus-

[47]) Dogmengeschichte I, S. 82.

[48]) „Cui ordinationi sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes." III, 4, n. 2. Dazu siehe Möhler, Einheit der Kirche S. 262; und Schell, Dogm. I, S. 84 und 121.

[49]) cf. Jacobi, S. 107 f.

sichtlichen spöttischen Wendung der Traditionsfeinde kommt er zuvor, indem er nach summarischer Zusammenfassung des überlieferten Glaubens auf den hohen sittlichen Adel der schriftlosen Barbaren hinweist und dann fortfährt: „Diesen wenn einer in ihrer Sprache redend die Erfindungen der Häretiker verkünden würde, so würden sie sogleich die Ohren zuhalten und weit davonlaufen, ohne die gotteslästerlichen Reden auch nur anzuhören. Sie lassen sich vermöge jener alten apostolischen Überlieferung nicht einmal in ihre Vorstellung ein, was immer für Wunder jene auch lehren mögen." [50]) Und diesen Glauben, den viele barbarische Völker ohne alle Vermittelung der Schriften annehmen und treu bewahrten, nennt er einen ‚fides generosior.' [51])

Nach diesen Angaben wird uns also „in der Überlieferung eine Erkenntnisquelle vorgelegt, welche nicht nur allgemein verbreitet, verständlich und für die Erhaltung der Wahrheit und zur sittlichen Gestaltung des Lebens ausreichend ist, sondern auch den Gebrauch der Schrift in Abhängigkeit von sich setzt." [52])

Man sieht, Irenäus führt das katholische Formalprinzip mit Ernst und Strenge durch, und wir könnten unsere Untersuchung schließen. Allein die protestantische Polemik sucht die Bedeutung seines Beweisverfahrens um jeden Preis herabzumindern und zu entwerten, ja sogar zu verdächtigen durch die an sich richtige Erwägung, daß er Schrifttheologe sei. Ältere Verteidiger des Schriftprinzips (z. B. Lücke [53]) lassen unseren Kirchenvater nur „durch die Widerspenstigkeit der Häretiker gegen die Schrift" auf die mündliche Tradition gebracht worden sein und betrachten seine Äußerungen über dieselbe mehr wie einen unausweichlichen Exkurs als ein wesentliches Stück seiner Argumentation, und die wenigen Kapitel, durch die er seine biblische Beweisführung auf's neue unterbricht, seien nur eine Seitenbetrachtung, durch die er den geraden Weg seiner Argumentation verläßt.

Härter noch verfahren Neuere mit ihm. Sie bezichtigen ihn geradezu einer verfänglichen Inkonsequenz und eines bedenklichen Wider-

[50]) l. c.

[51]) IV, c. 24, n. 1.

[52]) Jacobi S. 108.

[53]) Sendschreiben S. 161 und 165.

spruches. Die grasse Abweichung des herrschenden Lehrsystems von der Schriftlehre sollen ihn zur Gleichstellung des schriftlichen und des der Verflüchtigung unterlegenen mündlichen Lehrwortes gezwungen haben; demnach handelte es sich um nichts weiter als um einen Notbehelf, weil die anderen Mittel im Kampfe mit der Gnosis versagt hatten. Diese antignostische Berufung auf die Tradition soll er aber wieder gut gemacht haben durch den Lobpreis der Heiligen Schrift, der er absolute Suffizienz zuschrieb, und die im eigenen Hause als die inappellable und selbständige Instanz galt.[54])

Allein wäre ihm die Tradition den Gnostikern gegenüber ein Notbehelf gewesen, so müßten die strittigen Lehren einen Widerspruch mit den Schrift aufweisen können. Aber im Kampfe mit der Gnosis handelte es sich um die Wahrung der Einheit Gottes, um die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes, um die Widerspruchslosigkeit beider Testamente, um die Lehre von der Trinität, von der Menschwerdung des Logos und deren Notwendigkeit. War es aber notwendig zum Erweise dieser Grundlehren des Christentums einen Notbehelf anzurufen, nachdem jedes Buch der Heiligen Schrift hiezu vollkommen genügt hätte und zwar im klaren Wortsinne und ohne jede künstliche Deutung? Ja, Irenäus versichert, es genüge ein Bruchteil, um die Häretiker zu überführen.[55]) Er will sogar auf dem natürlichen Erkenntniswege die Lehren der Häretiker ad absurdum führen und beginnt den Vernunftbeweis zunächst mit dem Nachweis, daß die gnostische Lehrdoktrin prinzipielle Widersprüche und Verstöße gegen den vernünftigen Gottesbegriff enthalte, denen gegenüber die einfache Lehre der Kirche schon durch ihre Klarheit den Stempel der Wahrheit an sich trage.[56]) So wenig erblickt er in dem Schriftkanon eine gefährliche Rüstkammer gegen das katholische Lehrsystem, daß er, entgegen dem häretischen Prinzipe, Teile der Heiligen Schrift, oder ganze Bücher, die sich nicht in ihr Lehrgebäude hineinzwingen lassen, auszustoßen,[57]) volle Anerkennung der ganzen Schrift mit gleicher Wertschätzung[58]) verlangt. Was die Methode des Schriftbeweises an-

[54]) cf. Harnack, Dogmengeschichte I, S. 328, 484 f.

[55]) III, c. 11, n. 7.

[56]) II, c. 9, n. 1.

[57]) III, c. 11, n. 7.

[58]) IV, 32, 1—2; cc. 20, 27; V, 21, 22; III, 21.

belangt, so redet er der einfachen und natürlichen Auslegung nach Zusammenhang und Absicht des Verfassers das Wort und ist sich bewußt, daß Künstelei durch Akkommodation und Allegorie nicht ein Notbehelf und Bedürfnis der katholischen Kirche, sondern der Gnosis sei.[59]) Besonders verwirft er das von dogmatischer Tendenz geleitete Zerteilen und Zerschneiden der Schriften, ohne Berücksichtigung des Kontextes und des Zusammenhanges, und vergleicht ein derartiges Treiben mit dem Verfahren eines Pfuschers, der das Mosaikbild eines Königs zerstört, um es zum Bilde eines Hundes oder Fuchses wieder zusammenzufügen, und dann vorgiebt, das neue Bild sei wirklich das Bild des Königs.[60])

Somit erweist es sich als eine willkürliche Behauptung der Vertreter des Schriftprinzipes, daß die Berufung des heiligen Irenäus auf die apostolische Tradition ein Notbehelf war, weil er mit Schrift und Vernunft den katholischen Standpunkt nicht hätte schützen können. Dagegen ist unumwunden zuzugeben, daß er ein Schrifttheologe im vollsten Sinne des Wortes ist und von der Schrift den umfassendsten Gebrauch macht. Er widerlegt seine Gegner mit dem Gesamtinhalte der Schrift und mit allen einzelnen Hauptteilen derselben, wie Thomasius richtig hervorhebt;[61]) den ganzen Organismus des Kanon stellt er ihnen entgegen. Auch erklärt er die Heiligen Schriften für vollkommen und perfekt, ohne jedoch ihr absolute Perspikuität zuzuschreiben; dunkle Stellen will er durch deutliche erklärt wissen, und bleibt trotzdem vieles geheimnisvoll, so wird es nach seiner Überzeugung auch durch die mündliche Überlieferung nicht gelöst, sondern man müsse es Gott anheimstellen.[62]) Allein er verlangt, daß die Heiligen Schriften nach der Glaubensregel ausgelegt werden. Nur unter dieser Voraussetzung gilt sie ihm als Mittel zur tieferen Einsicht und Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Deshalb kommt er, wie selbst Lücke, der eifrige Verteidiger des Schriftprinzipes, zugeben muß,[63]) immer wieder auf die regula fidei zurück. Wer sich an dieselbe enge anschließt und bekennt, daß Ein Gott sei, der durch seinen Logos alles gemacht, der

[59]) III, 5, 1—3.

[60]) I, 8, n. 1; 9, n. 1—5.

[61]) Dogmengeschichte I, S. 132; cf. Lücke S. 146 ff.

[62]) II, 28, 2.

[63]) Sendschreiben S. 163.

wird damit auch festhalten: erstens „das Haupt, von welchem aus der ganze Körper (der organischen Lehrsumme, das σωματεῖον τῆς ἀληθείας), durch Bande und Glieder verbunden und unterstützt, sich aufbaut; zweitens wird ihm jede Rede verständlich sein, „si et scripturas diligenter legerit apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina.“[64]) Er hält also die apostolische Lehre und den Inhalt der Heiligen Schrift nicht nur sehr bestimmt auseinander, sondern jene bezeichnet er auch als das Prinzip der Erkenntnis des Schriftinhaltes. Ein solcher Schüler, (nicht einer, der sich selbst zum Meister aufwirft und die Apostel meistert),[65]) führt er weiter aus, ist in Wahrheit ein Pneumatiker, ein solcher richtet alle und wird selbst von niemand gerichtet.[66]) Diesen Satz stützt er durch folgendes Beweisverfahren: Wie ausschließlich in der katholischen Kirche die Heiligen Schriften unverfälscht und unversehrt erhalten und überliefert werden, — denn nur der Kirche wurden sie von den Aposteln übergeben,[67]) — so ist auch nur in derselben Kirche vermöge des ihr gegebenen Charisma die authentische Interpretation zu finden: „In ihr ist die vollkommenste Behandlung der Heiligen Schrift (scripturarum tractatio plenissima), welche auf uns gekommen ist, durch sichere Bewahrung ohne Erdichtung, die keinen Zusatz, keine Wegnahme erleidet, Lesung ohne Fälschung, rechtmäßige und genaue Schriftauslegung (exposito legitima), ohne Gefahr und Lästerung.“[68]) Dagegen Verwirrung und Widerspruch, ewiges Suchen und niemals Finden ist ihm das Wahrzeichen der Irrlehrer: „denn nicht sind sie gegründet auf einen Fels, sondern auf Sand, der vielsteinig ist.“[69]) Unter diesem Felsen aber versteht er nach dem ganzen Zusammenhange nicht etwa gesunde hermeneutische Grundsätze, sondern die Glaubensregel, den von den Aposteln unmittelbar überlieferten Glauben der Christen.[70]) Deshalb sagt er an anderer Stelle[71]): „Der Pfad der Kirche dagegen umkreist die ganze Welt, da er ja von den Aposteln her eine feste Tradition

64) IV, 32, n. 1.
65) III, c. 2, n. 1.
66) IV, 33, nn. 1. und 7.
67) III, c. 1, n. 1; c. 11, nn. 7, 8, 9.
68) IV, 33, n. 8.
69) III, c. 24, n. 2.
70) cf. Kuhn, theol. Quartalschr. Tüb. 1858, S. 234 f.; Böhringer S. 213.
71) V, 20.

hat und uns bei allen den nämlichen Glauben sehen läßt .. Und die Verkündigung der Kirche ist wahr und fest, da bei ihr ein und derselbe Pfad des Heiles in der ganzen Welt gewiesen wird . . . Wir müssen also unsere Zuflucht nehmen zu der Kirche, uns in ihrem Schoße erziehen und durch die Heiligen Schriften uns nähren lassen. Gepflanzt ist nämlich die Kirche als ein Paradies in dieser Welt. Von allen Bäumen des Paradieses möget ihr die Früchte essen, spricht der Geist Gottes, d. h. von jeder Heiligen Schrift sollt ihr essen; vom überhebenden Sinne aber sollt ihr nicht essen und die ganze häretische Meinungsverschiedenheit nicht anrühren." — Gewiß eine Auffassung vom Verhältnisse der Kirche, diesem Gottesgarten der Wahrheit, zur Heiligen Schrift, dieser Gottespflanzung der Wahrheit, wie sie nicht gotteswürdiger gedacht werden kann! [72])

Gegen diese Ausführung wollen Einige [73]) geltend machen, die Glaubensregel enthalte nichts anderes als die wesentliche Lehrsumme der Heiligen Schrift, also „nicht etwas unabhängig durch die Tradition Gegebenes." Freilich ist sie nichts anderes als der wesentliche Inhalt der mündlichen Verkündigung der Apostel, welcher auch in ihren Schriften niedergelegt ist. Aber die Frage ist: ob Irenäus darunter nur die wesentlichen Glaubenssätze versteht, wie sie aus der Schrift herausgezogen worden sind, oder ob er darunter etwas unmittelbar und unabhängig von der Schrift der Kirche Gegebenes und durch die Überlieferung ihr Zugekommens verstanden wissen will; ferner ob er die Schrift als selbständiges von der kirchlichen Überlieferung unabhängiges Erkenntnismittel betrachtet, oder aber als eine Quelle der Wahrheit, an die man nur auf Grund der Glaubensregel herangehen darf, um die Wahrheit rein und lauter aus ihr zu schöpfen.

Über diese Fundamentalfragen aber spricht sich Irenäus auf so bestimmte und unzweideutige Weise aus, daß für einen Zweifel über seine Auffassung gar kein Raum ist. Er beantwortet sie im Sinne des katholischen Traditionsprinzipes. Deshalb stehen auch neuere Gelehrte, z. B. Ziegler, gar nicht an, zu gestehen: „die Autorität der Schrift beruht trotz alles Gewichtlegens auf sie im letzten Grunde bei Irenäus doch auf der Autorität der Tradition, sie hat ihren Wert

[72]) Schell, Dogmengeschichte I, S. 85.

[73]) J. B. Neander, Dogmeng. I, S. 80 f.; Lücke, Sendschr. S. 163.

und ihre Bedeutung für die Kirche nur, sofern sie die wesentlichen Wahrheiten der allgemeinen kirchlichen Tradition stützt und bestätigt und sofern sie im Sinne der apostolischen Tradition und der Kirchenlehre ausgelegt wird."[74]) Wir schließen unsere Untersuchung mit demselben protestantischen Gelehrten: „die Tradition ist also dem Irenäus das an und für sich vollkommen zureichende, alles Wesentliche in sich begreifende, allgemein bekannte, die Schrift ergänzende und ihre Auslegung regelnde Prinzip der christlichen Heilserkenntnis, welches eben wegen dieser Eigenschaften unbedingte Autorität in Anspruch nehmen muß."[75]) Und so ist es als das vorzüglichste Verdienst des heiligen Irenäus zu bezeichnen, daß er als der Erste die Bedeutung des katholischen Traditionsprinzipes in seinem vollen Werte durchschaute, dessen Beweiskraft entfaltete und in Verbindung mit den übrigen Lehren der Kirche als unbesiegbare Waffe gegen die Ketzer gebrauchte.

§ 2.

Hippolyt.

Hippolyt, der würdige Schüler des heiligen Irenäus, hat wie dieser sein großer Lehrmeister die katholische Glaubenslehre mit lebendigem Eifer, durchdringendem Geiste und mit aller Klarheit und Allseitigkeit verteidigt. Allein über das Formalprinzip des christlichen Glaubens spricht er sich in den Überresten seiner literarischen Hinterlassenschaft nicht in gleich ausführlicher Weise aus, noch weniger giebt er, wie Jakobi hervorhebt[1]) eine „Reflexion über das Verhältnis der Heiligen Schrift zur sonstigen Überlieferung." Doch fehlt es nicht an einzelnen, zerstreutliegenden Stellen die in bündiger und prägnanter Weise seinen Standpunkt kennzeichnen. So läßt er sich im Proöminum der *Φιλοσοφούμενα* oder Widerlegung sämtlicher Häresien, in folgender Weise vernehmen: „Die Häretiker wird kein anderer widerlegen als der der Kirche mitgeteilte Heilige Geist (*τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα*), den die Apostel zuerst empfangen und den Rechtgläubigen mitgeteilt haben. Wir, ihre Nachfolger (*διάδοχοι*), die wir dieselbe Gnade (*χάριτος*), das Hohenpriesteramt und Lehramt (*ἀρχι-*

[74]) Ziegler, Iren. S. 27; cf. Harnack, Dogmeng. I, S. 483 f.; Thomasius, Dogmg. I, S. 125 und 132; Graul 131; Huther, Cyprian S. 147 ff.
[75]) l. c. S. 30.
[1]) l. c. S. 177.

ἐρατείας τε καὶ διδασκαλίας) erlangt haben und zu Wächtern der Kirche (φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας) aufgestellt worden sind, werden nicht die Augen zudrücken und nicht die rechte Lehre verschweigen" — eine hochwichtige Stelle, die in knappester Ausdrucksweise das katholische Traditionsprinzip mit all' seinen wesentlichen Begriffsmomenten ausspricht. Einmal soll also mit dem Tode der Apostel und nach Fixierung des Kanons das lebendige Wort derselben nicht verklungen sein, sondern es soll beständig forthallen in der Kirche, näherhin in ihren gottgesetzten Organen, den Bischöfen, die „als Nachfolger der Apostel die apostolischen Qualitäten erhalten haben."[2]) Dann wird aber weiter in diesem Zitate nicht einfach gesagt, daß die Bischöfe die überlieferte Lehre empfangen haben, sondern es wird geradezu betont, daß sie den zuerst den Aposteln übertragenen Heiligen Geist als deren rechtmäßige Nachfolger in besonderer Weise erhalten haben und daß sie durch eben diesen Heiligen Geist zu Leitern und Lehrern der Kirche befähigt und berufen sind, so daß es in letzter Linie ein übernatürlicher Faktor ist, der einen Gedanken an die Verweltlichkeit und Verflüchtigung des Trationsinhaltes gar nicht aufkommen läßt. Deshalb tritt unserem Autor die Kirche auch immer und überall als die keusche Braut Christi entgegen, an welche sich die Häretiker heranwagen[3]), oder er vergleicht sie mit einem Schiffe auf hoher See: Sie wird zwar von den Wellen hin- und hergeworfen, aber sie leidet doch nicht Schiffbruch; denn sie hat als erfahrenen Seemann Christus und als günstigen Wind den Heiligen Geist vom Himmel.[4]) Infolge dessen tragen auch nur jene Lehren das Gepräge der Wahrheit an sich, welche übereinstimmen πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδιδομένα[5]), und so findet er es als das größte Verbrechen des Callistus, daß er sich von der Kirche getrennt und eine eigene Schule gegründet habe (κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας)[6]). Harnack[7]) erblickt in dieser Anschauung einen „ungeheueren

[2]) Harnack, Dogmeng. I, S. 332.
[3]) in Susanna vv. 15 u. 22.
[4]) de Christ. et Antichr. c 59.
[5]) Philosoph. lib. VIII c 18; cf. lib. IX, cc. 6, 7 u. 12.
[6]) lib. IX, 12; cf. Hagemann, die römische Kirche; S. 105 ff.
[7]) l. c.

Fortschritt über die Auffassung des Irenäus hinaus," muß sich jedoch zugleich gestehen, daß die Ideen des Hippolyt auch die seines Gegners Callistus waren, dessen Lehre sich aber über die ganze Welt verbreitet hatte.[8])

Daß jedoch Hippolyt die Bischöfe nicht nur als die gottgesetzten Wächter des von den Aposteln ausschließlich in ihren Schriften niedergelegten Kerygma bezeichnet, sondern dieser schriftlich fixierten Glaubensquelle eine mündliche Tradition ebenbürtig zur Seite stellt, sagt er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in derselben Vorrede zu den Philosophumenen. Er erklärt nämlich hier als Zweck und Aufgabe, sowie Plan und Gliederung des ganzen Werkes, nachzuweisen, „woher die Häretiker ihre Lehrsysteme haben, und daß sie nicht etwa auf Grund der Heiligen Schriften diese Lehre aufgestellt haben, oder im Anschluß an die Überlieferung irgend eines Heiligen (*τινος ἁγίου διαδοχὴν φυλάξαντες*) zu diesen Lehren gelangt sind, daß vielmehr ihre Aufstellungen aus der heidnischen Weisheit geflossen sind, aus philosophischen Lehren und erfundenen Mysterien und den Erzählungen herumstreichender Astrologen."

In ähnlicher Weise drückt er sich im „kleinen Labyrinth" aus, wovon Eusebius in seiner Kirchengeschichte[9]) ein Bruchstück aufbewahrt hat. Hier bekämpft er nämlich die Häresie des Artemon, nach welcher Christus ein bloßer Mensch war. Die Artemoniten erklären, so führt er aus, ihre Lehre von der Person Christi als die von den Aposteln vorgetragene und bis zum Papste Viktor herrschende; erst dessen Nachfolger, Zephyrinus, habe die Wahrheit verfälscht. Dagegen macht Hippolyt geltend: Dieser Behauptung stehe vorerst die Heilige Schrift entgegen, sodann die Schriften früherer Lehrer vor Viktor's Zeit, wie die eines Justin, Miltiades, Tatian, Clemens, Irenäus, Melito und der Übrigen, welche alle die Gottheit Christi lehren. Ferner besingen viele von Anfang an verfaßte Psalmen und Lieder Christus als Logos und Gott. „Da nun, so schließt Hippolyt, seit so vielen Jahren dieser kirchliche Glaube (*φρόνημα ἐκκλησιαστικόν*)

---

[8]) cf. Philos. IX, 11 u. 12.

[9]) H. E. V, 32. Eusebius selbst war der Verfasser unbekannt, jedoch Döllinger (Hippolytus und Callistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Regensburg 1853 S. 3 f.) hat nachgewiesen, daß dieser kein anderer war als Hippolyt.

gepredigt wurde, wie ist es möglich, daß man bis Viktor so, wie diese sagen, gelehrt haben soll? Wie, schämen sie sich nicht, dergleichen Lügen gegen Viktor vorzubringen, da sie ganz gut wissen, daß Viktor den Gerber Theodotus, den Urheber und Vater dieses gottesleugnerischen Abfalles, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hat?"

Beide Stellen zeigen mit Evidenz, daß die Kirche ihre Beweise nicht aus der Schrift allein genommen hat. Nicht einmal die Häretiker thaten dies, wie das letzte Zitat beweist. Wenn jedoch in beiden Fällen zuerst die Autorität der Heiligen Schrift geltend gemacht wird, dann erst die Zeugen des kirchlichen Glaubens, so ist darin ebensowenig eine Unterschätzung dieser zweiten Glaubensquelle zu erblicken, als wenn auch heute noch die katholische Dogmatik ihre Beweise gewöhnlich zuerst aus der Schrift, dann aus der Tradition nimmt. — Freilich als Beweismittel einer tieferen Erkenntnis der christlichen Wahrheit bietet die Heilige Schrift viel reichlicheres Material als die regula fides in ihrer kurzen Zusammenfassung der Glaubenslehren, und in dieser Beziehung muß die Schrift vorangesetzt werden. Übrigens war Hippolyt zu diesem Verfahren durch das Vorgehen seiner Gegner geradezu gezwungen. Denn er konnte der häretischen Behauptung, der kirchliche Glaube über Christus zur Zeit des Papstes Zephyrin und Callistus weiche von der Lehre der Apostel ab, naturgemäß vorerst nicht mit dem Traditionsbeweis gegenüber treten, — denn die Kirche und ihre Tradition waren eben das Strittige —, sondern aus den Schriften der Apostel mußte dieser Vorwurf zurückgewiesen werden.

Wie aber diese Häretiker auch die weitere Anklage erhoben, in der Kirchenlehre sei unter Viktor's Nachfolger eine wesentliche Änderung vor sich gegangen, da erst war es in der Ordnung, den Traditionsbeweis zu führen, was Hippolyt auch ganz konsequent thut. Dazu beschuldigt er seine Gegner, daß sie ohne alle Scheu die Heiligen Schriften verfälschten, die Richtschnur des alten Glaubens verwarfen, oder wie er sich später ausdrückt, den schlichten Glauben der Heiligen Schrift (τὴν ἁπλῆν τῶν θείων γραφῶν πίστιν) verunstalteten. So kann er aber nur vom Standpunkte des Traditionsprinzipes aus gesagt haben; denn mit „Richtschnur des Glaubens" bezeichnet er das nämliche, was auch Irenäus und dessen Vorgänger darunter verstanden haben: Die mit der Heiligen Schrift überein-

stimmenden, mündlich überlieferten Offenbarungswahrheiten, die in dem Symbolum und in dem kirchlichen Bewußtsein, im Kultus und in der Disziplin der Kirche ihren Ausdruck und ihr allezeit lebendiges Verständnis (φρόνημα ἐκκλ.) finden.

Dagegen scheint eine andere Äußerung Hippolyt's das Schriftprinzip nicht nur zu begünstigen, sondern direkt auszusprechen. In seiner Schrift gegen Noetus (ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός),[10]) in welcher er den sogenannten Sabellianismus oder Patripassianismus bekämpft, spricht er nämlich den Satz aus: „Εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν, ἀδελφοί, ἢ (ἐκ) τῶν ἁγίων γραφῶν."

Schon Fabricius hat in seiner Ausgabe Hippolyt's[11]) auf diese Stelle hingewiesen; ebenso Jacobi, der zum Schlusse kommt[12]): „Man erkennt leicht den Mann, welcher in selbständigem Forschen geübt, auf die Bibel seine Erörterungen zu gründen pflegt." Besonders betrachtet Bunsen[13]) dieses Zitat als eine schlagende Beweisstelle für die Autorität der Schrift als der alleinigen und ausschließlichen Glaubensquelle, und macht die entschiedene Bemerkung: „Die Äußerungen über die höchste Autorität der Schrift in allen Glaubenssachen sind so entschieden, wie die der Reformatoren", und so lautet das Resultat seiner Untersuchung: „Die Schrift wird von der alten Kirche wie von uns (Protestanten) als die einzige Quelle für unsere Erkenntnis der seligmachenden, göttlichen Wahrheit angesehen.[14])

Allein vor allem handelt es sich hier um eine Ausdrucksweise, der wir von Clemens an schon oft, ja selbst bei den eifrigsten Vertretern des Traditionsprinzips begegnet sind. Sie alle fordern zur fleißigen Lektüre der Heiligen Schrift auf, ohne dadurch die Tradition und ihre Bedeutung in Schatten zu stellen; somit gilt dieser merkwürdige Satz nicht als absolut entscheidend.

Ferner, was will Hippolyt mit dieser Stelle sagen? Er macht sich zur Aufgabe, seinem Gegner gegenüber die Zweiheit der Personen des Vaters und Sohnes positiv nachzuweisen und zwar durch Zeugnisse aus der Heiligen Schrift, wozu er von Noetus, ähnlich wie

[10]) c. 9.
[11]) S. Hippolyti Episc. et Mart. opp. gr. et lat. Hamburgi 1716—1718.
[12]) l. c. S. 177.
[13]) S. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Bd. I. S. 367 f.; Leipzig 1852.
[14]) l. c. S. 370.

Artemon gegenüber gezwungen war; denn auf einem Konzil als Irrlehrer verurteilt, glaubte er seine Häresie durch Schrifttexte beweisen zu können. Da war es folgerichtig das Streben des Hippolyt, aus denselben Stellen und mit Beibringung vieler anderer Schriftzitate diese Lehre als Irrtum zu brandmarken. An die Spitze seiner Beweisführung nun stellt er in Kapitel 9 den obenangeführten Satz. Welchen Sinn er jedoch mit demselben verbunden wissen will, sagen die sich unmittelbar anschließenden Worte: „Gleichwie nämlich jemand, der sich in der Weisheit dieser Welt üben wollte, dies nicht anders bewerkstelligen könnte, als dadurch, daß er sich auf die Dogmen der Philosophie einließe, ebenso können wir, wenn wir uns in den Lehren der Gottseligkeit üben (*θεοσέβειαν ἀσκεῖν*) wollen, uns darüber nirgends anderswoher unterrichten, als aus den Aussprüchen Gottes.“ Er spricht also hier nicht von der Heiligen Schrift im Gegensatze zur apostolischen Tradition, sondern stellt die Heiligen Schriften als Quelle der göttlichen Wahrheit den Dogmen der Philosophie als Quelle der weltlichen Weisheit gegenüber und redet nur von der Schrift, insofern sie die Quelle ist, um Gott in rechter Weise zu erkennen; ferner betrachtet er die Aussprüche Gottes als Quelle für die Erkenntnis der wahren Gottesverehrung, wie sie der Einheit Gottes entspricht. In welchem Sinne er jedoch näherhin die Heilige Schrift als Quelle der Wahrheit und ihrer Erkenntnis geltend macht, darüber spricht er sich in diesen Worten nicht aus.[15]) Unbestritten ist dagegen zuzugeben, daß er sie inhaltlich als suffizient zur Lösung aller dogmatischer Fragen rühmt. Die Hauptsache aber, auf die alles ankommt, ist die, ob er die Schrift an die apostolische Tradition und kirchliche Auslegung (*φρόνημα ἐκκλ.*) bindet, ihr also relative Suffizienz einräumt, oder sie davon losschält und sie als die auf sich selbst beruhende, lebendige und sich selbst erklärende Quelle der Wahrheit erklärt, ihr also absolute Suffizienz und absolute Perspicuität zuerkennt.

Darüber äußert er sich, wenn er weiter ausführt: „Was immer

[15]) Genau dasselbe Bewandtnis hat es mit seiner Zurückweisung häretischer Ansichten in den Philosophumenen. Sie werden verworfen, weil sie dem Schriftworte widersprechen; dasselbe wird aber jedesmal in Gegensatz zu philosophischen Systemen, z. B. des Plato oder Pythagoras (lib. VI, 3) oder zu legendenhaften Erzählungen (z. B. V, 5), gebracht, nie aber wird dabei auf die Heilige Schrift als die alleinige Glaubensquelle hingewiesen.

also die Heiligen Schriften verkündigen, das laßt uns wissen . . . nicht nach vorgefaßten Meinungen (*κατ' ἰδίαν προαίρεσιν*), nicht nach eigenem Sinne (*κατ' ἴδιον νοῦν*), nicht durch gewaltsame Deutung (*μηδὲ βιαζόμενοι*) des von Gott Gegebenen, sondern wie er es selbst durch die Heiligen Schriften zeigen will (d. h. im Geiste der Heiligen Schriften), so lasset es (i. e. die Einheit Gottes) verstehen."[16])

Wird hier hauptsächlich noch der Gegensatz des philosophischen (aus der Vernunft geschöpften) und des christlichen (von Gott geoffenbarten) Dogma hervorgehoben, so spielt doch schon bereits der Gegensatz der subjektiven, darum auch willkürlichen und gewaltsamen Interpretation und des objektiven Geistes der Schrift herein, deren Auslegung deshalb eine feste Norm und Richtschnur als unabweisbare Forderung und unbedingte Voraussetzung verlangt, wie sie in der apostolischen Lehrtradition garantiert ist.

Doch Hippolyt spricht sich über das hier angedeutete Erkenntnisprinzip im Eingange und am Schlusse dieser polemischen Schrift auch deutlich aus. Im Eingange erzählt er nämlich: Die Presbyter (*μακάριοι πρεσβύτεροι*) beriefen den Noetus vor ihr Tribunal und nachdem sie ihn coram ecclesia über seine unkirchliche Lehre befragt hatten, gaben sie ihm folgende Antwort: „Auch wir kennen in Wahrheit nur einen Gott, kennen Christus, kennen den Sohn, der gelitten hat, so wie er gelitten hat, der gestorben ist, so wie er gestorben ist, und zur Rechten des Vaters sitzt und kommen wird zu richten die Lebendigen und Toten", und begründeten diesen kirchlichen Glauben mit dem bemerkenswerten Zusatz: „*καὶ ταῦτα λέγομεν, ἃ ἐμάθομεν.*" Darauf schlossen sie ihn, den sie also überführt hatten, aus der Kirche aus, der so weit in seiner Aufgeblasenheit ging, daß er eine Schule zu stiften sich herausnahm."[17])

Also, nicht auf Grund des Schriftglaubens wurde Noetus exkommuniziert, sondern auf Grund des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, von dem er abgefallen war. Denn die Glaubenssätze, die gegen ihn geltend gemacht wurden und die die Begründung des gegen ihn geschleuderten Anathems bildeten, sind thatsächlich ein Stück der Glaubensregel. In weiterer Auseinandersetzung widerlegt ihn Hippolyt, wie schon bemerkt wurde, aus der Schrift, d. h. er beweist,

[16]) l. c.
[17]) l. c. c. 1.

daß die Heiligen Schriften den allgemeinen Glauben der Kirche bestätigen, nicht aber, wie jener behauptet, verurteilen. Das ist ihm die *ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας.*[18]) Am Schlusse seiner Abhandlung angelangt, bezeichnet er seine Beweisführung aus der Schrift als eine *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων*[19]). Zugleich erklärt er, daß das Wort der Wahrheit (*τῆς ἀληθείας λόγος*) sonach in jedem Stücke nun auch bewiesen sei. Wenn aber auf diese Weise Hippolyt hier, wie früher dem Artemon gegenüber, die Auslegung der Heiligen Schrift „von traditionellen, kirchlichen Begriffen abhängig macht,[20]) so ist es eine der thatsächlichen Wirklichkeit widersprechende Behauptung, zu sagen, daß er die absolute Suffizienz der heiligen Schrift als alleiniger Quelle des christlichen Glaubens mit Ausschluß der Tradition lehre. Gleich den übrigen Vätern schreibt auch er ihr nur eine relative Vollständigkeit zu. Somit behalten die im Eingange unserer Untersuchung angeführten Stellen ihre ungeschmälerte Beweiskraft: Hippolyt ist ein Zeuge und Vertreter des katholischen Traditionsprinzipes.

§ 3.
Clemens Alexandrinus.

Clemens Alex., der glaubwürdigste Vertreter der alexandrinischen Kirche, hat sich unsterbliches Verdienst erworben durch den Versuch, die kirchliche Glaubenswissenschaft in seinen 3 zusammengehörenden Hauptschriften — dem *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* (cohortatio ad gentes), dem *παιδάγωγος* (paedagogus) und den *στρώματα* (miscellanea) — zu fundamentieren, wobei seine Ansicht über die Philosophie und deren Verhältnis zum Christentume und zur kirchlichen Glaubensregel das größte Interesse bietet. Durch dieses Unternehmen war er von selbst veranlaßt, sich über die Glaubensquellen auszusprechen, wenn er dies freilich nicht wie Irenäus im Zusammenhange, sondern nur gelegentlich thut.

Im 1. Buche der Stromata[1]) sagt er, die von Gott gesetzten Lehrer müßten sich für die Seelenkultur eines zweifachen Mittels bedienen: ‚*ἡ μὲν γὰρ ἄγραφος, ἡ δὲ ἔγγραφος.*‘ Er unterscheidet also

[18]) l. c. c. 9.
[19]) l. c. c. 17.
[20]) Jakobi l. c. 178.
[1]) I, 1 (319), die Zitate sind nach der Ausgabe von Potter, Oxford 1715.

eine doppelte Glaubensquelle, eine schriftliche und eine mündliche. Und zwar betrachtet er die mündliche Verkündigung der Lehre des Herrn, das Kerygma, nicht die Schrift, als den natürlichen Weg zur Aneignung des Glaubens.[2]) Ihr Urheber ist Gott selbst[3]), deshalb ist sie heilig[4]), und wahr und untrüglich[5]) und somit auch Regel und Richtschnur des kirchlichen Glaubens.[6]) Aus diesem Grunde will er auch die kirchliche und apostolische *παράδοσις* immer und überall als sicheres Kriterium des Wahren und Falschen der subjektiven Willkür und eitlen Ruhmsucht der Häretiker entgegengesetzt wissen, ebenso muß sie für das philosophische Forschen Ausgangspunkt, Endpunkt und Richtmaß des Wissens sein und darf nie außer Acht gelassen werden.

Ein Abfall von ihr käme einem Abfall vom Glauben gleich und hätte den ewigen geistigen Tod zur unvermeidlichen Folge.[7])

Deshalb vergleicht er einen solchen Abtrünnigen mit den Begleitern des Ulysses, welche aus Menschen in Tiere verwandelt wurden und schließt: *ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, καὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων.*[8])

Freilich haben auch die in's Unendliche angewachsenen Häresien ihre Traditionen;[9]) dadurch wird allerdings das Suchen nach der Wahrheit erschwert, aber von der Pflicht des Forschens nach ihr nicht entbunden. Denn der Katholizismus kann die Wahrheit seiner

---

[2]) cohort. X (79).

[3]) Str. VII, 16 (893): *αἱ τοῦ Χριστοῦ παραδόσεις,* VII, 17 (897) *ἡ τοῦ κυρίου παράδοσις,* VII, 16 (896) *ἡ θεία παράδοσις:* I, 11 (346) *ἡ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία.*

[4]) VII, 18 (901) *αἱ ἅγιαι παραδόσεις,* I, 1 (323) *μακαρία παράδοσις,* I, 1 (325) *ὁ εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανών.*

[5]) VII, 16 (890) *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας,* ebenso VI, 15 (802 u. 806); I, 1 (322) *ἡ ἀληθὴς τῆς μακαρίας διδασκαλίας παράδοσις,* III, 10 (541) *κατὰ ἀλήθειαν εὐαγγελικὸς κανών.*

[6]) IV, 15 (607) *κανὼν τῆς πίστεως,* VII, 16 (897), *ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας,* IV, 4 (570) *κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου.*

[7]) VII, 15 (887): *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν· ἡμεῖς μὲν φάττομεν, οἱ δὲ* (die Häretiker) *παραβαίνουσι.*

[8]) VII, 16 (890). cf. VII, 7 (854); 17 (897); III. 11 (544).

[9]) VII, 17 (898).

Tradition beweisen. Vor allem ist er in der Lage, gegenüber der Neuheit der häretischen Systeme und dem späteren Auftreten derselben das Altertum und den ununterbrochenen Fortbestand der Kirche als Kriterium der Ächtheit ihrer Lehrdoktrin geltend zu machen.

Clemens betrachtet nämlich als unumstößliches Axiom: *ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥτε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστῃ αἵρεσις.*[10]) Nun nahm aber nachweislich das Lehramt des Herrn seinen Anfang unter Augustus, erreichte sein Ende unter Tiberius, die Verkündigung der Apostel unter Nero. Die Stifter der Häresien jedoch, z. B. Basilides, Valentin, Mercion u. s. w. traten erst um die Zeit des Kaisers Hadrian bis auf Antoninus Pius hervor. Somit erweist sich die Lehrtradition der katholischen Kirche als die ursprüngliche, und die Sekten sind aus ihr durch Neuerungen hervorgegangen und als Karikaturen von ihr zurückzuweisen und zu verurteilen.[11])

Da Clemens den Nachweis der ununterbrochenen Fortpflanzung der christlichen Lehrtradition nicht, wie Irenäus, durch Berufung auf die ununterbrochene bischöfliche Reihenfolge von den Aposteln her führt, sondern sich eines bürgerlichen Typus, der Kaiserreihe, bedient, so will man daraus folgern, daß „dem Clemens Alex. die ganze Theorie von der Bedeutung der Bischöfe für die Konstatierung der Wahrheit des kirchlichen Christentums noch völlig fremd ist", wie überhaupt „noch jede Spur eines hierarchischen, antihäretisch ausgeprägten Kirchenbegriffes fehlt".[12]) Als Inhaber der apostolischen Überlieferung und als Nachfolger der Apostel sollen ihn vielmehr „die durch Tiefe der Erkenntnis und Reinheit des Lebens ausgezeichneten Gnostiker" gelten.[13]) Allein mit Unrecht. Auch Clemens betrachtet die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden, außerhalb der es kein Heil giebt, wie schon Rothe[14]) nachweist; aber er unterscheidet seiner gnostischen Auffassung gemäß mehr zwischen der empirischen Erscheinung und dem

---

10) VII, 15 (888).

11) VII., 17 (899) *ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας καὶ τὰς ἔτι τούτων ὑποβεβηκυίας τῷ χρόνῳ κεκαινοτομῆσθαι παραχαραχθείσας αἱρέσεις.*

12) Harnack Dogmengesch. I. S. 332; cf. Neander Dogmengesch. I. S. 236.

13) Ritschl altkath. Kirche S. 446.

14) S. 584.

Wesen der Kirche und reflektiert weniger auf die ihm wohlbekannte Organisation und göttliche Ordnung derselben. Es ist ihm aber vor allem darum zu thun, die wahre Kirche, welche kein Makel und keine Runzeln hat, darzustellen. Ist aber weiter bei Clemens „die empirische Fassung des Kirchenbegriffes, kraft welcher die Kirche das Institut der rechten Lehre ist", schon vorhanden, so hat nicht erst Clemens diesen Begriff gebildet, — er war vielmehr schon längst vorhanden. Dagegen kann Harnack unbedenklich das Zugeständnis gemacht werden, daß die Häretiker dazu beigetragen haben können, diesen empirischen Begriff der Kirche als Institut der rechten Lehrtradition zu vollziehen. Ist er ferner von Clemens „lediglich in der Polemik, noch nicht in den thetischen Ausführungen verwertet worden", so liegt nicht, wie Harnack[15]) vermeint, ein „Widerspruch in den Sätzen, daß die Kirche Versammlung der Erwählten und zugleich die empirische, allgemeine Kirche sein soll", sondern diese Erscheinung hängt von seiner ganzen literarischen Thätigkeit ab.[16])

Ein anderes Wahrzeichen der Unversehrtheit der katholischen Lehrtradition findet unser Autor in ihrer Einheit und Übereinstimmung in der ganzen Kirche — im Gegensatz zu den einander widerstreitenden gnostischen Systemen. Dabei wird er von dem Grundsatze geleitet: Alles Ehrwürdige hat als Abbild des Einen Urgrundes und des Einen Gottes seinen Ruhm darin, daß es einzig ist (*τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται*).[17]) Dies gilt besonders von der Einen Kirche, nachdem sie in ganz besonderer und hervorragender Weise an der Natur des Einen teilnimmt. Diese Eine Kirche kann aber nur „die wahrhaft alte und ursprüngliche katholische Kirche sein" (*μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν*).[18]) Denn sie ist sowohl dem Wesen (*κατά τε οὖν ὑπόστασιν*), als der Idee (*κατά τε νοῦν ἐπίνοιαν*), als dem Ursprunge (*κατά τε ἀρχὴν*), als nach dem Range (*κατά τε ἐξοχὴν*) nach in sich einzig und vereinigt zur Einheit des Glaubens (*εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς*) alle von Gott Berufene. Aber auch der Vorrang der Kirche, wie das Prinzip

---

15) Dogmeng. I. S. 341.

16) cf. Schanz in d. theol. Quartalschr. Tüb. 1893 S. 572—74. Rothe, S. 420; Möhler, Einheit d. K. S. 32 f.

17) VII, 17 (899).

18) l. c.

ihrer Gründung hat Anrecht auf Einzigkeit (*κατὰ τὴν μονάδα ἐστί*), indem sie alles überragt, und nichts ihr Ähnliches oder ihres Gleichen hat (*πάντα τὰ ἄλλα ὑπερβάλλουσα, καὶ μηδὲν ἔχουσα ὅμοιον ἢ ἴσον ἑαυτῇ*). Dieses Vorzuges können sich die Häretiker in keiner Weise rühmen. Denn die einen nennen sich nach dem Orte, z. B. die Peratiker, andere nach dem Lande, z. B. Phrygier, andere nach dem Namen ihrer Stifter, z. B. des Marcion, Valentin; und doch stammt von den Aposteln wie nur eine Lehre, so nur eine Überlieferung (*μιὰ γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις*).[19])

Durch diese unterscheidenden Merkmale der Apostolicität und der Einheit und der darauf begründeten Einzigkeit ist dem Clemens der vollständige Beweis erbracht, einmal, „daß in dieser einen, uralten und katholischen Kirche ausschließlich die volle Wahrheit, nicht aber bei den Ketzern zu finden sei"[20]), dann, daß in dieser auf dem Eckstein Christi erbauten Kirche[21]), der Braut des himmlischen Lehrmeisters[22]), eine unanfechtbare Regel der Wahrheit gegeben sei[23]), die für die Unverwelktheit und Unverrückbarkeit des Traditionsinhaltes für alle Zeiten die sicherste Garantie bietet[24]).

Somit „geht Clemens mit den übrigen Vorkämpfern des Katholizismus zusammen" und schließt „sich auch der Grundlage der kirchlichen Überlieferung an", wie freimütig manche protestantische Gelehrte[25]) zugeben, wenn sie freilich die Bedeutung des Episkopates für die Forterhaltung der Tradition bei ihm noch vermissen wollen.

Es findet sich aber bei ihm noch eine andere eigentümliche Auffassung des apostolisch-kirchlichen Traditionsprinzips: Er leitet nämlich nicht bloß das schlichte Wort der Wahrheit, wie es in der Glaubensregel enthalten ist, sondern auch die tiefere Erkenntnis derselben unmittelbar von Christus und den Aposteln her, wobei er folgendermaßen argumentiert:

19) VII, 17, (899—900). cf. V, 6. (667).
20) VII, 15 (888).
21) Paed. I, 5 (112 squ.)
22) III, 11 (544).
23) VII, 5 (845 squ.)
24) IV, 25 (642).
25) z. B. Ritschl, altkath. Kirche S. 445 f.; Neander, Dogmengesch. I. S. 85; Thomasius, Dogmengesch. I. S. 105.

Das tiefere Verständnis der göttlichen Wahrheit ist auf Grund mehrerer Schrifttexte (z. B. Röm. 15, 29; I. Kor. 2, 6) und älterer Väter (wie z. B. des Barnabas) nicht für alle bestimmt, sondern ist nur Sache der Gnostiker. Erfreuten sich ja nicht einmal alle Apostel von Anfang an dieser Auszeichnung; denn viele sahen Jesus, aber Petrus allein erkannte ihn.[26]) Nur „Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus verlieh Gott nach der Auferstehung die Gnosis, diese den übrigen Aposteln, diese den 70 Jüngern, worunter auch Barnabas war.“ [27]) Die Apostel und die ächt kirchlichen Lehrer verfuhren nach dem gleichen Grundsatze ihres göttlichen Lehrmeisters, d. h. sie teilten die höhere Erkenntnis immer nur Wenigen (den Vollkommenen) auf mündlichem Wege mit, und so wurde sie bis jetzt fortgepflanzt.[28]) Unserem Verfasser wurde sie von seinen Lehrern mitgeteilt, die er als preiswürdige Männer aus den verschiedensten Gegenden der Welt schildert; besonders hebt er einen von ihnen hervor, den er nicht nennt, (der aber wohl kein anderer ist, als Pantänus), die „sizilische Biene, die auf der prophetischen und apostolischen Wiese Blumen pflückend, den Seelen der Hörer die reine Erkenntnis in Fülle einflößte“.[29]) Allen aber rühmt er nach: „Sie haben die wahre Überlieferung der seligen Lehre bewahrt (*τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν*), die sie unmittelbar oder geradewegs (*εὐθύς*) von Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus und den übrigen Aposteln wie ein Kind vom Vater empfangen haben. Wenige sind ihnen durchaus ähnlich. Es kam aber mit Gotteshilfe auch zu uns jener Same der Vorfahren und der Apostel, damit wir ihn auszustreuen vermöchten (*τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα*)“.[30]) Diese Überlieferung rein zu erhalten und der Nachwelt aufzubewahren, ist der Stolz des Clemens; in dieser Absicht hat er seine Stromata geschrieben.[31])

---

[26]) VI, 15 (806—807).

[27]) So in einem Fragment aus dem 7. Buch der Hypotyposen bei Eus. H. E. II. c. 1.

[28]) VI, 7 (771). *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.*

[29]) I, 1 (322).

[30]) I, 1 (323).

[31]) l. c.

So nimmt Clemens eine zweifache Tradition an: eine öffentliche, welche das apostolische Lehrdepositum in kurzer und allgemein verständlicher Zusammenfassung zum Inhalte hat, und eine geheime, die er zum Unterschiede von ersterer die gnostische Tradition (*παράδοσις γνωστική*) nennt.[32]) Sie ist dem Wesen nach *ἡ τοῦ ἐγγράφου ἄγραφος παράδοσις,*[33]) bestehend in einer von Christus und seinen Aposteln ausgegangenen, gnostischen Schrifterklärung (*διάπτυξις γνωστικὴ τῶν γραφῶν.*)[34])

Eine derartige Unterscheidung zwischen öffentlicher und geheimer Überlieferung brachte ihn bei protestantischen Dogmenhistorikern in den Verdacht, sich dem Gnostizismus mit seiner esoterischen Geheimtradition zu nähern. Dadurch sieht man zugleich den Lieblingsvorwurf gerechtfertigt, daß die Tradition dem Inhalte nach nichts anderes sei, als ein unbegrenzbarer sensus fidei, der aller Kriterien entbehre, und mittelst dessen es der katholischen Kirche gelungen sei, für die Berechtigung ihrer unkontrollierbaren Lehren eine Art Beweis zu liefern.[35])

Thatsächlich geht Clemens von dem nämlichen Paulinischen Worte (I Kor. 2, 6) aus, welches die Gnostiker als Anknüpfungspunkt für ihre esoterische Lehre nahmen. Allein vor allem stimmt er mit den Gnostikern nicht darin überein, daß die gnostische Tradition eine höhere Auffassung des Christentums sei, während der allgemein kirchliche Glaube das noch im Sinnlichen und Fleischlichen befangene Bewußtsein der Wahrheit, vielleicht den notwendigen, aber jedenfalls zu überwindenden Durchgangspunkt zur Gnosis besage, sondern der Glaube bildet ihm unbedingter Weise den stetigen Ausgangspunkt und die bleibende Grundlage, wie auch die unabweisbare Richtschnur und das letzte Ziel der Gnosis.[36]) Deshalb ist das Verhältnis zwischen Pistis und Gnosis ein durchaus harmonisches und einheitliches zu nennen, letztere erhebt sich über erstere, tritt ihr aber nicht entgegen, geht auch nicht in dem Sinne über sie hinaus, daß sie etwas wesentlich Verschiedenes als die Wahrheit erkläre. Beide betrachtet er im

---

[32]) VI, 7 (771).

[33]) VI, 15 (806).

[34]) l. c.

[35]) cf. Harnack Dogmeng. II. S. 89; Neander Dogmeng. I. S. 87.

[36]) II, 6 (442); V, 1 (644); 10 (685); 11 (689); VI, 15, (801); 17 (817 sq.); VII, 2 (832); 7 (854 sq.); 11 (867 sqq.); 16 (894 sq.)

Gegenteil als untrennbar (*ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως*[37]), als unteilbar wie Gott Vater und Sohn. Wie man zum Vater nur durch den Sohn kommen kann, so auch zur Gnosis nur durch die Pistis (*ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατήρ*).[38]) Ja, im Glauben ist die Gnosis im Prinzip schon enthalten: *ἀντίληψις δὲ νοηρὰ πίστεως ἔχεται*[39]), oder wie er sich anders ausdrückt: im Glauben besitzt der Mensch bereits das Kompendium, die *ἐπιτομή* aller gnostischen Vollkommenheit;[40]) denn der Glaube drängt von selbst zur Gnosis. Wer deshalb auf „dem königlichen Weg" des Glaubens sich die Wahrheit aneignet, der ist schon ein vom Glauben innerlich Erleuchteter und damit Erkennender oder Gnostiker.[41])

Clemens nimmt also zwischen Gnosis (im theoretischen Sinne) und Pistis keinen spezifischen und materiellen, sondern nur einen graduellen und formellen Unterschied an. Der Glaube (*γνῶσις κοινή*) ist die gewöhnliche, kurzgefaßte Gnosis des dringend Notwendigen, „eine kurzgefaßte Erkenntnis des Wichtigsten",[42]) die Gnosis im engeren Sinne (*γνῶσις οὐκ ἐν πᾶσιν*)[43]) dagegen eine sichere und feste Begründung desselben Glaubensinhaltes, vermittelt durch eine eigene Lehrtradition, die besonders Würdigen zu teil wurde: *ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διδομένη τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτους τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷς παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται.*[44])

Somit unterscheidet im Grunde genommen Clemens nicht einmal eine eigentliche geheime Tradition im Gegensatze zur öffentlichen, sondern er betont mehr die Tradition der Geheimnisse der christlichen Wahrheit und ihrer Erkenntnis, die besser mündlich als schriftlich gelehrt wird, und deren Mitteilung mehr für die geeignet ist, die auf einer

[37]) V, 1 (643).
[38]) V, 1 (643.)
[39]) VI, 17 (819.)
[40]) VII, 2 (834.)
[41]) l. c.
[42]) Jacobi l. c. 171.
[43]) IV, 15 (606.)
[44]) VII, 10 (864 squ.) Näheres über die Gnosis und deren Verhältnis zur Pistis bei Clemens siehe Böhringer, die Kirche Christi, I. Bd. 1. Abt. S. 95 ff. Hagemann, die röm. Kirche S. 25 ff.; Kuhn, Dogm. I S. 345 ff.; Probst, Lehre und Gebet, S. 188 f.; Möhler, Patrologie S. 424 ff.; bes. Knittel, „Pistis und Gnosis" bei Clem. v. Alex. in der theol. Quartalschr. Tüb. 1873 S. 171 ff. u. 363 ff.

gewissen Höhe geistiger Bildung stehen,[45]) für ein tieferes und eingehenderes Verständnis der Wahrheit interessiert und empfänglich sind, d. h. für die Lehrer und Vorsteher der Kirche, die auch die vornehmsten Organe der kirchlichen Lehrüberlieferung sind.

Vermittelt denkt sich unser Autor die Gnosis durch die Heilige Schrift, sofern sie das unmittelbare Zeugnis des Herrn enthält[46]), und durch eindringendes Studium derselben: „der ist allein wahrer Gnostiker (ὁ γνωστικὸς ἄρα ἡμῖν μόνος), welcher in der Schrifterforschung grau geworden ist (ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς)[47])."

Dabei ist er jedoch weit entfernt, der Heiligen Schrift absolute Suffizienz einzuräumen, sie als höchstes und einziges Kriterium der Wahrheit zu betrachten, das durch keine „solche äußerliche Norm, wie die Glaubensregeln" beschränkt sei, wie vielfach angenommen wird;[48]) denn er stellt genannten Satz nicht absolut hin, sondern mit der näheren Bestimmung: τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθομίαν τῶν δογμάτων, eine Forderung, die er immer und jederzeit wiederholt.[49])

Diese Auffassung stützt er mit dem Satze: Wie **nur** auf Grund der apostolischen Tradition als der schirmenden Autorität die Ächtheit, Unversehrtheit und Integrität der Heiligen Schrift verbürgt ist[50]), — was die Behandlung resp. Mißhandlung der Heiligen Schriften durch die Häretiker, welche die Überlieferung verworfen haben, beweist[51]) —, so ist auch nur in der Hand der nämlichen Tradition, aus der Einheit des Offenbarungssystems heraus, eine gesunde Schrifterklärung und ein richtiges Verständnis der heiligen Bücher möglich. Sein ebenso kurzer als prägnanter Satz lautet: Nur wer schon im Glauben steht, verdient Glauben, wo er sich stützt auf die Schriften und das

---

[45]) cf. Iren. adv. haer. I, 10, 2 u. 3.

[46]) VII, 16 (890.)

[47]) VII, 16 (896); cf. II, (454); VI, 15 (806); Paed. III, 12 (309.)

[48]) Z. B. Neander, Dogmeng. I, S. 86; Nitzsch, S. 44; Credner, S. 74; Lucke, S. 170.

[49]) Z. B. VI, 15 (802 u. 803.)

[50]) Euseb. H. E. VI, 14 (5—7); Strom. III, 13 (553); VI, 8 (771). Gegen Harnack, Dogmeng. I, S. 322—323, siehe Schell, Dogm. I, S. 35—36. Über den Gebrauch von unkanonischen und apokryphen Schriften bei Clem. siehe Möhler Patrol. S. 452—453; Cornely p. 177 Anm. Schell Dogm. I, S. 132.

[51]) VII, 16 (891 u. 893.)

Wort des Herrn;[52]) und: in die Tiefe des Schriftinhaltes kann nur der eindringen, welcher die Geheimnisse der kirchlichen Gnosis gelernt hat,[53]) wie sie sich auf dem im kirchlichen Unterrichte dargebotenen Glauben aufbaut.

Damit bestätigt er den in der Einleitung ausgesprochenen Gedanken, daß das Verständnis der Heiligen Schrift und der Offenbarung, wie jedes Buches überhaupt, nicht bloß vom Objekte, sondern noch mehr von dem Geiste bestimmt ist, mit dem man sie betrachtet. Die katholische Kirche betrachtet er deshalb als den allein berufenen Interpreten der Heiligen Schrift, weil sie in ihrer Tradition Erbe ihres Geistes ist.

Entspricht aber die Schriftexegese dem Geiste, mit welchem man an die Schriften herantritt, so steht der Vergewaltigung derselben Thür und Thor offen, wenn man mit häretischem Geiste sie gebraucht, zumal dann auch Selbst- und Ruhmsucht sich geltend machen: *οἱ δὲ ἡδοναῖς σφᾶς αὐτοὺς ἐκδεδωκότες βιάζονται πρὸς τὰς ἐπιθυμίας τὴν γραφήν.*[54]) Ist doch selbst Freunden der Wahrheit Seelenstärke (*ψυχικῆς εὐτονίας*), d. h. jene Erhabenheit der Gesinnung notwendig, die sie der Wahrheit sich unterwerfen läßt. Um so mehr müssen daher die in Irrtümer geraten, „welche die Regel der Wahrheit nicht von der Wahrheit selbst haben, an die sie sich halten können (*μὴ τὸν κανόνα τῆς ἀληθαίας παρ' αυτῆς λαβόντες, ἔχωσι τῆς ἀληθείας*)." Ja, er steht sogar nicht an, zu behaupten, daß selbst in geringen Dingen die irren müssen, welche von der Glaubensregel abgefallen sind, „weil ihnen das Kriterium des Wahren und Falschen fehlt (*διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἀληθῶν καὶ ψευδῶν κριτήριον συγγεγυμνασμένον*), um mit Sicherheit das Rechte zu finden."[55]) So sehr denkt sich Clemens die Heilige Schrift an die Tradition gebunden. Weiter drängt nach seiner Auffassung zur einer kirchlich traditionellen Exegese die Eigenart der Schrifttexte selbst. Sie enthalten nämlich viele Geheim-

[52]) VII, 16 (890): *ὁ μὲν οὖν ἐξ ἑαυτοῦ πιστὸς τῇ κυριακῇ γραφῇ τε καὶ φωνῇ ἀξιόπιστος εἰκότως ἂν διὰ τοῦ κυρίου πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν ἐνεργουμένη.*

[53]) VII, (759.)

[54]) VII, 16 (890.)

[55]) l. c.

nisse,[56]) Symbole,[57]) rätselhafte Aussprüche,[58]) Typen und Allegorien,[59]) Parabeln,[60]) wie auch eine auslegungsbedürftige Mystik.[61]) Klar und verständlich sind gleichwohl all' diese geheimnisvollen Texte, aber nur für die, welche sie verstehen, d. h. (für die), welche die von ihm (Christus) deutlich gegebene Erklärung der Schrift nach der kirchlichen Regel annehmen und bewahren (*κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι διασώζουσι*)."[62]) Clemens lehrt also weder eine natürliche Perspicuität der Schrift im Sinne des Rationalismus, noch eine übernatürliche noch der Auffassung der protestantischen Orthodoxie, sondern er kann sich die Schrift gar nicht anders fruchtbringend denken, als von der Tradition getragen. Ja, er ist soweit entfernt, für das protestantische Schriftprinzip einzutreten, daß er gar nicht Worte genug finden kann, jede „freie" Schriftforschung zu verurteilen, die von einer anderen dogmatischen Voraussetzung ausgeht, als der von dem Herrn durch die Apostel überlieferten und in der Kirche bewahrten Lehre. Weil die Pseudognostiker von der „Basis" des Glaubens abirren, „weil sie gegen die kirchliche Überlieferung ausschlagen (*ἀναλακτίσας τὴν Ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν*) und auf die Meinungen der menschlichen Häresien geraten sind, hören sie auf, Gottes zu sein und dem Herrn im Glauben anzuhangen.[63])

Während ferner die wahren Gnostiker mit der Überlieferung des Herrn in die Kirche treten (*ἡμεῖς διὰ τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως εἴσιμεν*), „kommen sie mit einem Nachschlüssel," hauen die Thüre der Kirche heraus und durchbrechen ihre Mauern und werden so, über die Wahrheit hinwegschreitend (*ὑπερβαίνοντες τῆς ἀληθείας*), Lehrer der Gottlosen".[64]) Daher kommt es aber auch, daß ihre wissenschaftlichen Systeme in Ermangelung der goldenen Grundlage des Glaubens, sich

---

56) V, 4 (659 sq.); sq.
57) VI, 2 (737).
58) V, 6 (664).
59) II, 19 (481); III, 4 (528); IV, 22 (628); V, 8 (678).
60) VI, 15 (804).
61) l. c. cf. paed. I, 6 (127); 7 (133).
62) VI, 15 (803).
63) VII, 16 (890); cf. VII, (897); 17 (899).
64) VII, 17 (897).

auf „Stoppeln, Holz und Heu" aufbauen (1 Kor. 3, 10—12—13).[65]) Die unausbleiblichen Folgen dieses Frevels sind: Immerwährender Kampf, unlösbare Widersprüche, unheilvolle Disharmonie, stetes Suchen und niemals Finden.[66]) Ganz anders das Lehrgebäude der katholischen Kirche, die mit Sorgfalt das gemeinsame, die Hauptwahrheiten des Christentumes umfassende Glaubensbekenntnis (*τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν*), das die Häretiker überschreiten, festhält[67]) und treu die Überlieferung der Apostel bewahrt. Sie besitzt das richtige Verständnis der Wahrheit, und es herrscht die schönste Übereinstimmung und Harmonie zwischen ihrer Lehre und der Heiligen Schrift, wie auch zwischen den heiligen Büchern selbst, die nach der Meinung der Häretiker sich widersprechen und bekämpfen.[68])

§ 4.

Origenes.

Origenes, der große Schüler und Nachfolger des Clemens von Alexandrien, stimmt im Wesentlichen mit den Ansichten seines Lehrers überein. In der bekannten Präfation zu seinem Werke *περὶ ἀρχῶν* (de principiis)[1]), dem ersten Versuche eines im Anschlusse an den Platonismus planmäßig angelegten wissenschaftlichen Systems der christlichen Wahrheit, erklärt er das Christentum für die höchste, allein wahre Philosophie und will deshalb bei seiner Spekulation immer und überall von der durch Christus, der absoluten Wahrheit, geoffenbarten Lehre ausgehen.[2]) Da sich jedoch selbst unter den Bekennern

[65]) V, 4 (660).

[66]) VII, 16 (899); II, 11 (457).

[67]) VII, (753).

[68]) VII, 15 (803). *Κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς, ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

[1]) Über den Sinn dieser Aufschrift siehe Redepenning, Origenes, Bonn 1841, 1. Bd. S. 394 ff.; Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837, S. 81 ff.; Kuhn, Dogmatik I. S. 365 f.

[2]) de princip. praef. n. 1 (die Zitate sind nach dem Mauriner Charles, de la Rue, Paris 1733—1759): Omnes qui credunt et certi sunt, quod et gratia et veritas per Jesum Christum facta sit, et Christum veritatem esse norunt, secundum quod ipse dixit, Ego sum veritas: scientiam, quae provocat homines ad bene beateque vivendum, non aliunde, quam ab ipsis verbis Christi doctrinaque suscipiunt.

des Evangeliums bereits große Meinungsverschiedenheiten über die wichtigsten und wesentlichsten Glaubensartikel erhoben haben, findet er es vor allem für geboten, für eine wissenschaftliche Untersuchung über den Offenbarungsinhalt eine sichere Grenzlinie zu bestimmen und eine feste Regel aufzustellen (certamen lineam manifestamque ponere regulam).[3]) Als solche unüberschreitbare Grenze der Spekulation und als zuverlässiges Kriterium des Wahren betrachtet er die in der Überlieferung und kirchlichen Lehrverkündigung gegebene Glaubensregel, wie sie sich von den Aposteln her in ununterbrochener Succession fortgepflanzt und in der Kirche erhalten hat (ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens).[4]) Bündiger und treffender hätte er das Formalprinzip des christlichen Glaubens nicht aussprechen können. Demzufolge besteht die christliche Wissenschaft vor allem in der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem Nachweise des kirchlichen Glaubens, d. h. seiner Übereinstimmung mit der christlichen Wahrheit: Daher fährt er fort: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.[5]) Deshalb fallen auch die Häretiker, welche apostolicae non teneant regulam veritatis, ganz und gar von der Wahrheit ab.[6]) Somit hat nach Origenes die Wissenschaft wie der einfache Glaube nicht von der Schrift auszugehen, sondern von der allgemeinen kirchlichen und apostolischen Tradition, der praedicatio ecclesiastica, die er als die eigentliche und unmittelbare Quelle des Glaubens betrachtet. Diesen Grundsatz stützt er mit folgender Erwägung: Nur der Kirche teilt Christus direkt und unmittelbar sein Licht mit, das die Geheimnisse der Offenbarung erschließt. Von der Kirche wiederum werden die Einzelnen erleuchtet und in die göttlichen Wahrheiten eingeführt, wie auch der Mond sein

[3]) l. c. n. 2.

[4]) l. c. Die von Origenes (praef. c. 4—10) angeführte Glaubensregel, (aufgeführt bei Probst, S. 49—51), ist die ausführlichste von allen. Über den Inhalt derselben siehe Thomasius, Origenes S. 53 ff.; Dogmengeschichte S. 39; Redepenning I, S. 392; Harnack, Dogmengesch. I. S. 303; Gegen Lücke S. 131 ff. siehe Tüb. Quartalschr. 1858 S. 409—412.

[5]) l. c.

[6]) in Psalm. 36. hom. 4 n. 1.

Licht von der Sonne erhält.[7]) Wer deshalb anderswo die Lehre Christi schöpfen will als aus der Kirche, dem „κοσμός τοῦ κόσμου,“ und „τὸ ὅλον σῶμα τῶν συναγωγῶν τῆς ἐκκλησίας“[8]), wandelt im Dunkeln und ist des Heiles verlustig: extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur.[9]) Somit betrachtet Origenes wie seine Lehrer „die katholische Kirche als die Kirche der rechten Lehre“.[10]) Die Kirche ist ihm aber repräsentiert durch die Bischöfe. Dieselben bezeichnet er als „οἱ ἄρχοντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ“, „τῆς ἐκκλησίας προστάται“[11]); ferner nennt er sie „Hirten“[12]) und „Senatoren der Kirche“.[13]) Außerdem stellt er sie in Parallele mit den Propheten des alten Bundes, mit denen sie Licht und Leuchte für die ihnen anvertrauten Gemeinden sein sollen.[14]) Dem Ursprunge nach ist ihm der Episkopat nicht menschliche Schöpfung, kein Gemeindeamt, sondern beruht auf göttlicher Einsetzung (qui [i. e. episcopus] mihi a Deo ordinatus est)[15]) mit der Bestimmung der Fortsetzung der apostolischen Amtsgewalten, die besonders in der Weiterentfaltung und Fortpflanzung der apostolischen Lehrtradition zum Ausdrucke kommen.[16]) Einheit und Mittelpunkt für den Episkopat und der Kirche, aber auch die sicherste Gewährschaft für die ungetrübte Fortleitung des depositum fidei ist auch dem Origenes der römische Bischof als Nachfolger des

[7]) Luminaria habebimus in nobis; quae illuminent nos, Christum et ecclesiam eius: Ipse est enim lux mundi, qui et ecclesiam illnminat sua lnce. Sicut enim lnna de sole dicitur percipere lumen, ut per ipsam etiam nox possit illuminari: ita et ecclesia snscepto lnmine Christi, illuminat omnes, qui in ignorantiae nocte versantur. Comment. 1 in Genes. nr. 5; cf. ibid. nr. 6 u. nr. 7.

[8]) Comm. in Joh. VI, 38; contra Celsum VI, 48.

[9]) hom. III. in Jes. Nav. nr. 5; cf. de princip. IV, 2, 2.

[10]) Harnack, Dogm. I. S. 342.

[11]) contra Cels. VIII, 75.

[12]) in Luc. hom. XII; in Lev. hom. V n. 4.

[13]) contra Celsum III, 30.

[14]) cf. in Jesn Nave hom. IV n. 2; in Gen. hom. X n. 1; in Num. hom. XX n. 4; in Lev. hom. VI n. 4, n. 6.

[15]) in Lnc. hom. XX n. 1; cf. in Matth. XII n. 4.

[16]) de princip. IV, 9: ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας; cf. contr. Celsum VI, 35.

heiligen Petrus, adversus quem portae inferi non praevalebunt[17]); denn er ist nicht einfach Fels wie die übrigen, sondern magnum fundamentum und porta solidissima[18]) et serpenti inaccessa.[19]) So entwickelt, erläutert und begründet unser Autor bei jeder Gelegenheit in seinen zahlreichen Schriften die einzelnen Begriffsmomente seiner ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita und bedient sich derselben immer und überall als Grundlage seines Forschens und Denkens.

Wie sehr er jedoch die durch die bischöfliche Succession fortgepflanzte apostolische regula fidei und die praedicatio ecclesiastica betont und in dieser Beziehung seinen großen Lehrer sogar überragt, so genügt sie ihm für die Spekulation doch nicht. Die Glaubensregel, so argumentiert er nämlich weiter, enthält nur das Notwendigste und Allgemeinste, ohne selbst dafür Beweise anzuführen; über viele wichtige Punkte giebt sie dazu gar keine oder keine bestimmte Entscheidung. Hier soll nun **menschliche Wissenschaft** ihren Scharfsinn einsetzen, durch eigenes Nachdenken das Wie und Warum des durch die positive Lehre einfach Gegebenen durch logische Schlüsse und Deduktionen zu beweisen, das Unbestimmte zu größerer Bestimmtheit zu entwickeln und das Fehlende zu ergänzen. Auf diese Weise soll dann teils durch Begründung, teils durch Ergänzung ein in sich zusammenhängendes, abgeschlossenes und organisches Lehrganzes, ein Lehrgebäude und System der christlichen Wahrheit hergestellt werden.[20])

Somit ist nach Origenes der christlichen Gnosis oder *σοφία* die die Aufgabe und der einzuschlagende Weg genau vorgezeichnet: Sie hat ihren Ausgangspunkt nicht vom Schriftworte, sondern von der

[17]) in Psalm. 38 hom. I. n. 10; cf. in Johann. tom V. n. 3; in Matth. tom. XII u. XIII n. 31; in Joan. tom. 32 n. 5; in Luc. hom. 17 etc.

[18]) in Exod. hom. V. n. 4.

[19]) in Matth. tom. XVI. Über den Kirchenbegriff, Episkopat und Primat bei Origenes siehe: Thomasius, Dogmg. I. S. 108 f.; Redepenning 351 ff.; Harnack, Dogmeng. I. 342; Schanz in d. theol. Quartalschr. Tüb. 1893 S. 574 ff.; Katholik 1872 II. S. 271 ff.; Hagemann, die röm. Kirche, S. 291 ff.

[20]) de princip. praef. n. 3: Apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quaecumque necessaria crediderunt omnibus: . . . . . rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur etc. Als solche Beispiele führt er nnr. 4 und 5 auf: Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn; Ursprung der menschlichen Seele ꝛc.

christlichen Wahrheit zu nehmen, wie sie in der Lehrverkündigung der Apostel und der apostolischen Kirche gegeben ist. Der Glaube und die Lehrsätze der Kirche sind gleichsam zum Fundamente und zu den elementaren Bausteinen (velut elementis ac fundamentis)[21]) bestimmt. Auf dieser Grundlage der allgemeinen Kirchenlehre hat die Gnosis das Lehrgebäude aufzuführen. Die Mittel dazu findet sie einerseits in der Schriftforschung, andererseits in der Logik und in dem in der Vernunft gegebenen natürlichen Wahrheitssinne.[22])

Hier weicht Origenes von seinem Lehrer ab: er tritt von der Annahme einer gnostischen, von Christus und den Aposteln ausgegangenen Tradition, wie sie bei Clemens zu finden ist, gänzlich zurück und erklärt alle Gnosis lediglich als das subjektive Produkt des Einzelnen und der subjektiven Erleuchtung desselben durch den Geist Gottes. Dafür verfällt er in einen anderen Fehler, der den Keim seiner Ausschreitungen und Verirrungen, zu denen er fortgerissen wurde, in sich birgt. Besteht ja doch sein Grundirrtum, aus welchem sich alle anderen Verirrungen erklären, in nichts anderem als in der Meinung, die apostolische und kirchliche Lehrtradition enthalte mannigfache Lücken, die durch eigenes Nachdenken ausgefüllt werden müssen, statt von vorneherein überzeugt zu sein, daß die absolute Wahrheit nicht absolut erkennbar sei, und daß gar viele Fragen ungelöst bleiben. Ihm fehlte eben das Bewußtsein von der Endlichkeit und Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis des Wahren, wovon Irenäus so lebhaft durchdrungen war.

Obgleich jedoch Origenes anderseits soweit entfernt ist, die Heilige Schrift als einzige Glaubensquelle zu betrachten, daß er in bestimmter und unzweideutigster Weise die kirchliche und apostolische Tradition für die Norm und Richtschnur des Glaubens und die ecclesiastica praedicatio für das objektive Prinzip der christlichen Erkenntnis der Wahrheit erklärt, hat unter anderem doch Lücke versucht, gerade ihn zum Vertreter des Schriftprinzipes zu stempeln. Und zwar stützt er sich dabei auf die hohe Verehrung, welcher dieser Kirchenschriftsteller für „die Heilige Schrift

[21]) l. c. n. 10.

[22]) Inquirenda iam ista pro viribus sunt de sacra scriptura, et sagaci perquisitione in vestiganda. l. c.

als authentisches und untrügliches Gotteswort" hegt[23]), und auf sein apologetisches Werk gegen Celsus, in welchem er die von diesem heidnischen Philosophen angegriffenen Hauptlehren des Christentums „einzig und allein durch die Autorität der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes, besonders der prophetischen Bücher und Evangelien rechtfertigt und verteidigt."[24]) Allein dieser eifrige Verteidiger des Schriftprinzipes muß sich selbst gestehen, es „konnte dem scharfsinnigen Apologeten nicht von weitem einfallen, die angegriffenen Lehren ohne weitere Rechtfertigung bloß durch ihre Geltung in der Kirche geltend zu machen, da die Kirche und deren Geltung eben das Streitige war".[25]) Durch das Vorgehen dieses Gegners war Origenes selbstverständlich gezwungen, „so eifrig auf die Schrift" zu zu sein, durch welches Verfahren er jedoch mit seinen Grundsätzen über das christliche Formalprinzip nicht in Widerspruch kam, da ja Schrift und Tradition sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig bedingen und beide selbständige Quellen der Wahrheit sind. Selbst auf dem rein dogmatischen und thetischen Standpunkte mußte Origenes „eifrig auf die Schrift" sein, wenn er eine wissenschaftliche Erkenntnis und eine systematische Darstellung und Begründung der apostolischen Wahrheit anbahnen wollte. Dies war ihm — wie auch heute noch den Dogmatikern — nur möglich auf Grund der Heiligen Schrift, die mit ihrem tiefen und unerschöpflichen Inhalte die Mittel dazu bot. Wäre Origenes Vertreter des Schriftprinzipes, so müßte sein Grundsatz lauten: Nur das ist christliche Wahrheit, was aus der Heiligen Schrift bewiesen werden kann; aber er betont: Nur das ist als apostolische Lehre zu glauben, was in keiner Weise und in keinem Stücke von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht, und damit spricht er das Traditionsprinzip aus. Somit fällt der Versuch von Lücke in sich selbst zusammen; deshalb gestehen auch andere protestantische Theologen, z. B. Thomasius[26]), unumwunden zu, daß Origenes der Tradition das Wort spreche, nur meint er, daß er „den

---

[23]) Als Beweisstellen dienen ihm u. a. in Num. hom. XXI, 2; hom. XXVII, 1; Select. in Ezech. c. 20; in Jerem. hom. IV, 5 — siehe dagegen Perrone, Praelectiones. Vol. III, pag. 200.

[24]) Lücke, Sendschreiben 126 f.

[25]) l. c. S. 127 f.

[26]) Origenes, S. 46.

Zweck der göttlichen Offenbarung verkennend, die Heilige Schrift nicht für die vollständige und ausreichende Quelle der Wahrheit ansah." Das konnte er nicht, nachdem er wie kein zweiter die Heilige Schrift, nur wenn auf dem Boden der Tradition gegründet und von ihr gehalten, als auf einer sicheren Basis ruhend und existenzfähig sich denken kann.

Nach Origenes ist nämlich vor allem nicht aus rein inneren und äußeren Merkmalen, nicht allein durch historische Kritik und menschliches Zeugnis festgestellt, welche Schriften zu den göttlichen Büchern gehören, sondern nur durch die Überlieferung und die Lehre der Kirche, „über welche augenscheinlich die göttliche Vorsehung waltet;" also „auf eine dogmatische Überzeugung hin"[27]) ist die Ächtheit der Heiligen Schrift und ihres Kanons verbürgt und beglaubigt. So nimmt er infolge der Überlieferung (*ἐν παραδόσει*) und auf Grund des kirchlichen Kanons (*τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα*), vier Evangelien an;[28]) ja er beruft sich sogar dem hebräischen Kanon gegenüber auf die kirchliche Tradition.[29])

Allein „die mündliche Überlieferung der christlichen Wahrheit, wie sie in der Kirche vorhanden und in der Glaubensregel zusammengefaßt war," bildete nicht nur, wie Landerer[30]) meint, die erste und nächste Norm, „nach welcher über den Wert der gegebenen Schriften geurteilt wurde," Origenes legt ihr diese Bedeutung auch noch nach Feststellung des Kanons bei. Denn einmal betont er mit allem Nachdruck, daß die Apostel ihren Hauptberuf in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums erblickten und nur nebenbei und gelegentlich Schriften verfaßten, welche sie dazu nur auf „einige wenige Zeilen" beschränkten,[31]) selbst der von den Protestanten so sehr bean-

[27]) cf. Thomasius, Dogmeng. I, S. 124; Redepenning, I, S. 120 f.

[28]) Eus. H. E. VI, 25; cf. contra Celsum III, 45; V, 45 u. 55; VI, 21, 23.

[29]) Comm. in Matth. 61: ausi sumus uti in hoc loco Danielis exemplo, non ignorantes, quoniam in Hebræo positum non est, sed quoniam in ecclesia tenetur.

[30]) n. Herzogs. Real-Encyc. VI.

[31]) So sagt er z. B. von Joh.: *εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιεῖν, ἃ οὐδ' ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο. . καταλέλοιπεν καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων.* Eus. H. E. VI, 25.

sprüchte Paulus nicht ausgenommen, welcher *ὀλίγους στίχους ἐπέστειλε.*[32])

Dann fordert er ganz entschieden, daß auch die Schriftauslegung sich auf der festen Grundlage der Tradition und Glaubensregel zu bewegen habe, wobei er jedoch den hermeneutischen Gesetzen, der Sprachkenntnis und dem natürlichen Urteil ihre Bedeutung nicht absprechen will.[33])

Die Heiligen Schriften sind ihm nämlich nicht Menschenwerk (*μὴ ἀνθρώπων σύγγραμμα*), sondern durch Eingebung des heiligen Geistes nach dem Willen des Allvaters und Jesus Christus auf uns gekommen (*ἐκ ἐπινοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθέναι*); folglich kann nicht der Mensch mit rein natürlichem Verstande den hehren, göttlichen Inhalt derselben erschließen, sondern das Verständnis ist nur möglich in dem Geiste, von dem sie eingegeben sind, d. h. in dem in der Kirche lebendigen Heiligen Geist. Somit ist treues Festhalten an der Regel „der himmlischen Kirche Jesu, wie sie durch die apostolische Nachfolge auf uns kam“[34]), die erste Grundbedingung für die Schriftforschung. Diese Forderung findet Origenes noch gesteigert im Hinblick auf den hohen und erhabenen Inhalt der göttlichen Bücher, wie durch das große praktische Interesse, das sie für alle Schichten und Klassen der Menschheit bieten, nicht bloß für „die arbeitenden und dienenden Klassen“, sondern auch für „die gebildeten Stände.“[35]) In dieser Thatsache aber sieht er nach 2 Seiten hin eine Gefahr des Abfalles von der göttlichen Wahrheit, wenn sie voraussetzungslos und ohne sichere Leitung durch die Tradition im Schrifttexte gesucht wird: Einmal ist der hohe Inhalt für „Gutgesinnte und Freunde der Wahrheit“ ein Sporn, „in die Wahrheit des Christentums tiefer einzudringen“. Wenn sie aber „auf eigener Faust und mit Vernachlässigung dieser göttlichen Regel an die Schriften sich heranwagen“, müssen sie auf Abwege geraten“; denn „ohne die sichernde und schützende

---

[32]) l. c.

[33]) Über die Hermeneutik, Bibliologie und Exegese des Origenes siehe Kihn, Antiochenische Schule S. 167—183.

[34]) de princip. IV, 9; cf. c. Celsum III c. 68; VI cc. 4 u. 5; VII c. 3; hom. VII in Lev. n. 5; hom. in Matth. tom. 14 n. 1; in Psalm. 36 hom. 4 n. 1.

[35]) c. Celsum III, 12.

Grundlage der Überlieferung werden die Schriften verschieden ausgelegt", und damit unterliegen sie der Gefahr des ruhe- und ziellosen Forschens, der Zersplitterung und Verirrung von selbst; dies um so mehr, nachdem viele Punkte des Evangeliums, wie z. B. die tiefsinnigen Erklärungen der Gleichnisreden Jesu, eine mehrfache Auslegung zulassen.[36]) Deshalb verstanden selbst die Apostel „die Kraft und Erhabenheit" der Worte Christi erst dann vollkommen, als der heilige Geist sie darüber eigens belehrt hatte.[37])

Als geradezu unentbehrliche Voraussetzung für die objektive Schriftforschung erklärt er die Tradition infolge eines immer zutreffenden Erfahrungszusatzes, daß die Auslegung der Heiligen Schrift überall dem religiösen Bekenntnisse entspricht, mit dem man an sie herantritt, um sie als Beweismittel der schon angenommenen Glaubenssätze zu gebrauchen, nicht aber, um nach einem objektiven Urteile erst ein religiöses System zu bilden — ein Satz, den er mehr hervorhebt, als alle bisher behandelten Zeugen. Wagt man sich deshalb, so führt er weiter aus, an dieselben mit einem häretischen Geiste heran, so werden sie mißbraucht infolge blinder Rechthaberei, Voreingenommenheit und tiefgewurzelten Lieblingsneigungen, von denen man sich einmal nicht mehr trennen will. Dadurch kommt es, daß die Häretiker „selbst augenscheinliche Dinge nicht sehen wollen, nur um Ansichten nicht aufgeben zu müssen, welche ihrem Geiste sozusagen Farbe und Gestalt aufgedrückt haben . . Dies war denn auch die Ursache, warum viele Juden jener Zeit die offenkundigen und klar daliegenden Weissagungen und Wunder nicht sehen wollten, welche Jesus wirkte, warum sie von der Darstellung seines Leidens, wie sie in der Schrift zu lesen ist, keine Kenntnis nehmen wollten." Ja selbst von schmählichen und einfältigen Ansichten, die von den Vorfahren überkommen sind, läßt der Mensch trotz des klaren Schriftwortes nicht ab, wie er des Weiteren zeigt; so sind z. B. die Ägyptier nicht zu bewegen, entgegen dem von den Vätern ererbten Glauben, den Tierkult aufzugeben.[38]) Deshalb darf die Tradition des wahren Geistes und das Schriftwort nicht von einander getrennt werden. Als Erbin des Geistes der Apostel aber anerkennt er nur die katholische Kirche, daher

[36]) c. Celsum III c. 21; cf. I, 12; in Lev. hom. V n. 3.
[37]) de princip. II, c. 7 n. 3.
[38]) c. Celsum I, 52—53.

erklärt er die kirchliche Gemeinschaft mit ihr als unbedingtes Erfordernis für das richtige Schriftverständnis. Dieser Auffassung entspricht denn auch seine eindringliche Aufforderung zur treuen Festhaltung an der Einheit der kirchlichen Lehre und seine Mahnung: nec exire a prima et ecclesiastica praedicatione, nec aliter credere, nisi quemadmodum ecclesiae Dei per successiones tradiderunt nobis. Denn wie die Kirche allein und ausschließlich den Geist Gottes und die himmlische Wahrheit geerbt und in alle Welt verpflanzt hat, so ist es auch die Kirche allein, welche das ihr anvertraute Glaubensgut treu und unverfälscht bewahrt hat: sola autem ecclesia neque subtrahit huius fulgoris (i. e. veritatis) verbum et sensum, neque addit quasi propheziam aliud aliquid.[39]) Fürwahr, treffender hätte Origenes die Auffassung der katholischen Kirche von Verhältnis zwischen Schrift und Tradition und von der Notwendigkeit der letzteren zur Ergänzung der ersteren nicht vertreten können! Demnach ist er auch weit davon entfernt, die Heilige Schrift trotz ihrer hohen Verehrung als einzige und absolute Glaubensquelle zu betrachten, er räumt ihr nur relative Vollständigkeit ein. Das ergiebt sich, abgesehen von der ganzen bisherigen Abhandlung auch daraus, daß er die Propheten und Apostel im vorzüglichen Sinne Vertraute Gottes und seiner Geheimnisse nennt; folglich ist weder von den einen, noch von den anderen alles niedergeschrieben worden, sie empfingen vielmehr quaenam dicenda, quaenam tacenda.[40]) Dazu bezeichnet er die Kindertaufe ausdrücklich als eine apostolische Tradition.[41])

§ 5.
Tertullian.

Tertullian, ein jüngerer Zeitgenosse des heiligen Irenäus, behandelt das autoritative Ansehen des von der Kirche vertretenen Traditionsprinzipes ex professo in seiner polemischen Schrift „de præscriptionibus adversus hæreticos,“ welche Abhandlung Möhler[1]) in ihrer Anlage und Durchführung, wie in ihrem Gehalte die vollendetste,

[39]) Tract. in Matth. 29 nnr. 46 u. 47.

[40]) c. Celsum VI, 6. cf. Schell Dogm. I, S. 86.

[41]) ecclesia ab Apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dare; comm. in ep. ad. Rom. lib. V, n. 9; cf. hom. VIII nr. 3 in Lev., hom. IX n. 4 in Jes. Nave; in Num. hom. V n. 1.

[1]) Patrol. S. 712.

geist= und wertvollste der tertullianischen Schriften nennt. Der Grundgedanke, welchen dieser scharfsinnige Afrikaner hier in streng systematischer und wissenschaftlicher Durchführung zum Ausdrucke bringt, schwebte ihm in wesentlichen Umrissen schon in seinem Apologeticum vor,[2]) mit größerer Bestimmtheit spricht er ihn an anderen Stellen seiner Werke aus, wobei er zugleich zu erkennen giebt, daß er der hier vertretenen Methode, die Häretiker zu widerlegen, den Vorzug gebe. Deshalb will er auch von derselben, die er wegen ihrer peremptorischen Kürze compendium praescriptionis nennt, einen umfangreichen Gebrauch machen.[3])

Er wendet sich nämlich im genannten Buche über die Prozeßeinreden gegen sämtliche Häresien als Vertreter der katholischen Glaubensgemeinschaft gegen die Häretiker und beschäftigt sich mit der Frage, welches Verfahren gegen dieselben anzuwenden sei. Zu diesem Zwecke geht er von der Mahnung des Irenäus aus, dieselben unbedingt abzuweisen,[4]) führt diesen Gedanken ganz in der Weise und mit den Argumenten desselben eingehend durch und weiß ihn schlagend und allseitig zu begründen. Dabei ist er beredter und dialektisch gewandter als Irenäus, behandelt das Thema mehr juridisch, wie schon aus der Übersicht des Buches hervorgeht, während dieser ihn an Tiefe und Innigkeit des christlichen Glaubens übertrifft.

Tertullian hat sich also hier, wie auch sonst oft, fremdes Gut angeeignet, nur verstand er es, ihm in origineller Weise den Stempel seines Geistes aufzudrücken; und so gehört ihm nur die scharf geschliffene, dialektisch einschneidende, juristisch exakte Form, der Kern und Gedanke aber seinem großen Vorgänger.[5])

Der Abhandlung schickt er eine von ihm selbst abgegrenzte Einleitung in einer ungewöhnlichen Ausdehnung von 14 Kapiteln voraus,[6]) womit er den ausgesprochenen Zweck verfolgt, den Maßstab zur richti=

---

[2]) cf. c. 47: expedite præscribimus. Siehe dazu Hauck, Tertullian, Erlangen 1877, S. 166.

[3]) Adv. Marc. I, 1; IV, 5; V, 19; de baptism. III, de carne Christ. c. 2; etc.; ähnlich Cypr.: Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis, (de unit. eccl. c 4.

[4]) Iren. adv. haer. II, 31, 1.

[5]) cf. Hagemann, die römische Kirche; Freiburg i. B. 1864 S. 626.

[6]) de praescr. c. 15.

gen Beurteilung der Häresien anzugeben. Vor allem warnt er, sich durch das starke Auftreten derselben einschüchtern zu lassen; denn diese Erscheinung sei schon von Christus und den Aposteln als ein notwendiges Übel vorausgesagt und damit verurteilt worden.[7]) Dann tragen die Häresien schon durch ihren Namen den Stempel des Irrtums und der Unwahrheit; derselbe, ein griechisches Wort, bedeute nämlich Auswahl;[8]) also durch eigene Wahl und durch eigene Kraft und eigenes Vertrauen haben sie sich von der Wahrheit entfernt. Demnach giebt bei ihnen die subjektive Geistes- und Willensrichtung den Ausschlag, und das göttliche Wort wird nicht als solches, sondern als menschliche Lehre und Erfindung behandelt. So sind sie im Wesentlichen nichts anderes, als eine Wiederaufnahme der mannigfachen, dem Christentume widersprechenden Philosopheme, eine Erneuerung des Heidentums unter christlichem Titel — a philosophia subornantur[9]) — haben also mit dem Christentume nichts gemein. Denn Christus und die Apostel haben eine einzige und ganz bestimmte Wahrheit verkündigt, die keiner Bereicherung oder Verflüchtigung ausgesetzt sein darf.[10]) Somit beruht vor allem der christliche Glaube auf göttliche Lebensmitteilung und göttliche Autorität, die außerchristliche Weisheit dagegen auf eigener Machtvollkommenheit und ist nur Sache einzelner weniger, während das Christentum als vollkommene Offenbarung sich auf alle mit gemeinsamem Ziele erstreckt.[11]) Deshalb hat man, so folgert Tertullian weiter, nur so lange nach der Wahrheit zu forschen, bis man sie in Christus, der ewigen und unwandelbaren Wahrheit, gefunden hat; dann trete an die Stelle des Forschens der Glaube[12]) (credere), d. h. die Überzeugung, daß Christus die volle und absolute Wahrheit sei, über die hinaus es keine vollkommenere gebe. Da jedoch die Häretiker ihre willkürliche, halt- und endlose Spekulation mit dem Gebote Christi: quaerite et invenietis (Matth. c. 7, 7) zu rechtfertigen suchten, so entwickelt er die wahre Bedeutung dieser Worte und fügt alsdann die Bemerkung hinzu:

[7]) l. c.: cc. 1—6.

[8]) cf. c. 6 u. c. 37.

[9]) l. c. c. 7.

[10]) l. c. c. 8: in primis hoc propono unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo. cf. c. 6.

[11]) l. c. c. 9.

[12]) l. c. cc. 9 u. 10.

Nobis etsi quaerendum esset, adhuc est semper, ubi tamen quaeri oportet? Apud haereticos?[13]) Das Resultat seiner hieran geknüpften Erörterung spricht er in folgender Weise aus: Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro, idque dumtaxat, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire."[14]) Damit will er sagen: Was Christus gelehrt hat, und was als die schlechthinige Wahrheit unbedingt zu glauben ist, enthält nur die göttliche Lehrüberlieferung der Kirche, deren wesentlicher Inhalt in der Glaubensregel in kerniger und bündiger Weise zusammengefaßt ist. Demnach weist er in letzter Linie auf die apostolische Lehrtradition hin als Autorität, Norm und Regel des Glaubens und der religiösen Erkenntnis, wie auch als Schranke der dogmatischen Spekulation.[15]) Und zwar datiert er den Ursprung der regula fidei auf den Anfang des Evangeliums zurück,[16]) bezeichnet als ihren Urheber Gott selbst und läßt sie von Christus auf die Apostel und von diesen auf die Kirche übergegangen sein.[17]) Nach dieser Auffassung ist sie also unabhängig von den apostolischen Schriften durch unmittelbare lebendige Überlieferung entstanden und fortgepflanzt, kann demnach nicht, wie vielfach der Protestantismus darthun möchte,[18]) ein kurz gefaßter Auszug aus den heiligen Büchern sein, dies um so weniger, nachdem Tertullian, wie wir bald sehen werden, das Verständnis derselben ganz von der regula fidei abhängig macht.

Dieselbe rühmt er weiter als „regula veritatis"[19]) und infolge

[13]) l. c. c. 12.

[14]) l. c.

[15]) Tertullian hat 3 Fassungen der regula fidei hinterlassen: de praescr. c. 13; de virg. veland. c. 1; u. adv. Prax. c. 2; — aufgeführt bei Probst, Lehre und Gebet S. 48 f.; cf. S. 67 f.; u. S. 74. Es sind das natürlich keine wörtlichen Überlieferungen; denn einmal machten die immer neu auftauchenden Häresien eine genauere Ausprägung einzelner Sätze ihres an sich unverrückbaren Inhaltes notwendig; dann lassen sich die Differenzen, welche die 3 Rezensionen aufweisen, nicht allein auf die Häresien zurückführen, sondern sind auch frei vorgenommen, wie dies die verschieden lautenden Artikel, denen augenblicklich keine Häresie entgegenstand, beweisen. cf. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886 S. 62.

[16]) adv. Prax. c. 2.

[17]) cc. 13; 37; 44; u. Apol. c. 47.

[18]) cf. Lücke S. 178.

[19]) de praescr. c. 13.

dessen als eine „regula fidei una omnino inmobilis et irreformabilis“.[20]) Deshalb steht auch ihr von Christus stammender Inhalt (regula a Christo instituta) als die absolute Wahrheit ganz außer Frage und wird von den Christen unbedingt als solcher geglaubt, nur die Häretiker erkühnen sich, die Frage aufzuwerfen, ob dies die ächte christliche Wahrheit sei und verfallen eben dadurch der Häresie, daß sie es verneinen und diesen göttlichen Inhalt alterieren und verändern.[21]) Bleibt jedoch die Glaubensregel unangetastet (manente forma eius in suo ordine), und wird die Schranke der allgemeinen dogmatischen Überlieferung nicht durchbrochen, so ist ein forschendes Eingehen auf den Inhalt derselben zulässig: quantum libet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas.[22]) Man sieht, Tertullian will mit dem Drängen auf den Glauben die Erkenntnis des Glaubens durchaus nicht ausgeschlossen wissen; er giebt vielmehr selbst zu, daß der Glaube eine Vermittelung durch die Vernunft schon von vorne herein zulasse; ja, er hat die Wissenschaft anbahnen helfen. Die Spitze seiner Ausdrucksweise ist eben nur gegen die falsche Gnosis gerichtet, die über Christus hinausgeht und die göttliche Quelle der Wahrheit durch philosophische Einflüsse trübt; er verwirft m. a. W. die Vermischung der Philosophie mit dem Christentume, ein philosophisches Christentum, das schon der Apostel (Col. 2, 5) als φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστὸν gebrandmarkt hat. Dieser gefährlichen Spekulation gegenüber betont er das Christentum als die absolute Religion und den Glauben als das Prinzip und den Maßstab aller Wahrheit und ihrer Erkenntnis. Die Hauptsache freilich ist und bleibt der Glaube, wie er in der Glaubensregel niedergelegt ist (fides in regula posita); denn es heißt:[23]) fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Von dieser Vertrautheit mit der Schrift sagt er: in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiæ studio.[24])

Ja, Tertullian wagt den Gedanken auszusprechen: scripturas sic esse ex dei voluntate dispositas, ut hæreticis materias subministrarent, cum legam oportere hæreses esse, quae sine scripturas

[20]) de virg. vel. c. 1.
[21]) de praesc. c 14.
[22]) l. c.; cf. de resur. c 3.
[23]) Luc. 18, 42.
[24]) depraesc. c 14.

esse non possunt.[25]) Gewiß doch der polare Gegensatz zu dem protestantischen Schriftprinzip und die schlagendste Antwort auf die Behauptung der sufficientia und perspicuitas s. scripturæ! Dagegen ist ihm die Tradition so sehr eine selbständige und für alle Fragen hinreichende Glaubensquelle, daß er ihr das rühmende Zeugnis giebt: nihil ultra scire, omnia scire est.[26])

Finden sich die Grundzüge dieser Betrachtungsweise schon bei Irenäus in verwandten Ausdrücken vor, so ist doch hier, wie Jakobi[27]) gestehen muß, „die Tradition viel entschiedener ausgesprochen, und es scheint auf ihr aller Wert und alle Kraft des Evangeliums beruhen zu sollen.“ Unstreitig geht Tertullian bis an die Grenze des Zulässigen. In seinem Eifer für die durch die Gnostiker entstellte Reinheit des Glaubens tritt er beinahe feindselig gegen die Schriftforschung als Quelle des Übels auf. Doch er verwirft, wie sich aus dem Verlaufe der Darstellung ergeben wird, nur die „freie Schriftforschung,“ welche die Glaubensregel nicht als Leitfaden und Richtschnur nimmt. Freilich hat sich Irenäus, der dieselbe Sache gegen die nämlichen Feinde vertritt und wesentlich denselben Grundsätzen huldigt, nie so schroff ausgedrückt.

Doch alles bisherige will Tertullian nur einleitungsweise gesagt haben, um nun auf das Thema selbst zu kommen. Die Häretiker pflegen sich, wie er ausführt, für ihre Lehren immer auf die Heiligen Schriften zu berufen. Läßt man sich mit ihnen auf diesem Gebiete in einen Kampf ein, so kommt es bei der Dreistigkeit und Hartnäckigkeit ihres Urteiles im günstigsten Falle zu einer erfolglosen Disputation.[28]) Dazu nehmen sie dank den Anforderungen ihres Lehrsystemes (ad dispositionem instituti sui) einige Schriften überhaupt nicht an, andere wieder verfälschen sie durch Zusätze und Weglassungen, ebenso verdrehen sie die ächten Texte durch verschiedenartige Auslegungen.[29]) Wie Irenäus so vergleicht deshalb auch er das Verfahren der Häre-

[25]) de praescr. c 39; cf. de resur. carn. cc. 3 u. 63.

[26]) de praescr. c 14.

[27]) Die kirchl. Lehre v. d. Trad. u. d. Hl. Schrift S. 118; cf. S. 124.

[28]) de praescr. c. 15 u. c. 17; in sarkastischer Weise sagt er c. 17: man kann sich durch Ärger den Magen verderben, oder Kopfschmerzen bekommen und nichts verlieren, als etwas Atem beim Disputieren, dagegen nichts gewinnen als etwas Galle infolge der gehörten Blasphemien.

[29]) l. c. c. 17.

tiker, ihre Doktrin in Schrift-Ausdrücken darzustellen, mit dem der Homerozentonen, die nach Art der Flickschneider ihre eigenen Stoffe aus den Gedichten des Homer in Eins zusammenstoppeln, und fügt die Bemerkung bei, daß die heilige Literatur zu solchen Unternehmungen einen noch viel ergiebigeren Boden biete als die profanen Schriften.[30]) Es wäre deshalb eine verkehrte Methode, den Kampf mit ihnen mittelst der Heiligen Schriften führen zu wollen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa.[31]) Und zwar begründet er diese Abweisung mit dem ewig wahren und zugestandenen Satze: „Wo eine (der kirchlich überlieferten) entgegengesetzte Lehre sich vorfindet, da findet sich auch die Verfälschung der Schrift und ihrer Auslegung.[32]) Die, welche eine andere Lehre aufstellen wollten, mußten die Instrumente der Lehre anders einrichten." Damit drückt Tertullian den Gedanken aus, daß das Urteil über die Echtheit der Bücher und die Deutung derselben nicht sowohl vom Objekte als vom prinzipiellen Standpunkte aus sich bestimmt; somit dokumentiert er sich als einen ausgesprochenen Gegner des Schriftprinzipes, das ja die heiligen Bücher wie zur einzigen Erkenntnisquelle so auch zum supremus iudex controversiae stempelt. Er will deshalb, statt einen lästigen und erfolglosen Streit mit Schriftgründen zu führen, vor allem die Frage aufwerfen, wer den rechtmäßigen Besitz des wahren Christentumes und infolge dessen auch der ächten Heiligen Schriften, sowie ihres wahren Sinnes aufzuweisen habe, d. h. welches die wahre Kirche sei. Diese Frage sei die entscheidende und ausschlaggebende.[33]) Kann sich vielleicht die katholische Kirche dieses Besitzstandes als ausschließlichen Vorzuges erfreuen, so sind alle Häretiker von vorneherein als zur Sache nicht legitim abzuweisen, und jeder weiterer Prozeß über den Inhalt der wahren Lehre ist damit von selbst abgeschnitten: Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scrip-

[30]) l. c. c. 39.

[31]) l. c. c. 19.

[32]) l. c. c. 38: Illic igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi doctrinae diversitas est.

[33]) l. c. c. 19: Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: Quibus competat fides ipsa? Cuius sint scripturae? A quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani?

turarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.[34]) Die Beantwortung dieser wichtigen Vorfrage bildet den berühmten Präskriptionsbeweis Tertullians.[35])

Macht er aber das Verständnis der Heiligen Schrift so ganz vom subjektiven Geiste abhängig, mit dem man an sie herantritt, so bezeichnet er sich mit aller wünschenswerten Klarheit und Bündigkeit wie als Gegner des Schriftprinzips, so als eifrigsten Vertreter und Verteidiger des katholischen Traditionsprinzipes; denn jener Geist ist, wie in der Einleitung dargethan wurde, nichts anderes als der Einfluß der Tradition, deren Kind man ist. Kann er sich ferner die Schrift gar nicht anders bestehend und fruchtbringend denken, als von der Tradition getragen und in den Händen der Kirche, so hebt er zugleich das organische Verhältnis zwischen der in der Kirche verwirklichten Tradition und der Heiligen Schrift mit allem Nachdrucke hervor, worauf er immer wieder zurückkommt.

Bei der Durchführung seiner Voruntersuchung nun bringt er drei Haupteinwände gegen die Häretiker, infolge deren sie zu einer Disputation gar nicht zuzulassen sind, nämlich:

I. Präskription (c. 20—30) — praescriptio veritatis —, beruhend auf der geschichtlichen Thatsache der Stiftung der Kirche durch Christus und die Apostel. In erster Linie ist die Kirche auf Gott gegründet, der den Sohn gesendet, dann auf Christus, der des Vaters Willen vollzog, in weiterer Abfolge auf die Apostel, die nach dem Auftrage des Herrn in alle Welt ausgingen und Kirchen gründeten.[36]) Die von ihnen gestifteten Kirchen heißen apostolische Mutter- und Stammkirchen (ecclesiae apostolicae matrices et originales). Diesen hat Christus und die Apostel das ganze wahre Christentum zur unverfälschten Überlieferung an alle und für alle Zeiten übergeben. Deshalb steht auch unantastbar fest: Die wahre Regel des Glaubens ist einzig die Überlieferung dieser apostolischen Kirchen, und die Lehre

---

[34]) l. c.

[35]) Unter praescriptiones oder exceptiones verstanden die römischen Juristen Einwendungen, Prozeßeinreden gegen die Kläger in Zivilsachen, welche für den Fall, daß sie begründet waren, die Abweisung der Klage zur Folge hatten. Näheres darüber siehe Ottiger, der theologische Präskriptionsbeweis, in der Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1881, S. 71—84.

[36]) l. c. c. 20.

Christi und der Apostel darf folgerichtig nicht anders erprobt werden, als per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando, tam viva, quod aiunt voce, quam per epistolas postea. Folgerichtig ist aber auch jede Lehre, welche mit diesen Kirchen im Einklang steht (conspiret), als Wahrheit anzusehen, als solche, die festhält, quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit.[37]) Deshalb verweist er auch alle Heilsbegierige und Freunde der Wahrheit an die apostolischen Kirchen, „wo noch die Lehrstühle der Apostel selbst an ihren Plätzen stehen an der Spitze der Gemeinden, wo noch die Originale ihrer Briefe vorgelesen werden, in denen noch das lebendige Wort eines jeden ertönt, und sein Antlitz für uns sichtbar wird." Als solche Kirchen führt er beispielshalber an: Corinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus und besonders Rom, eine allen zugängliche Autorität, deren Glauben er kurz aufführt.[38]) Apostolisch sind aber auch utut soboles apostolicarum ecclesiarum, sei es durch direkte oder indirekter Abstammung, alle Kirchen, die sich in der Einheit mit den Mutterkirchen befinden, von welchen sie einen Ableger des Glaubens und Samenkörner der Lehre (traducem fidei et semina doctrinae) entliehen haben.[39])

So finden wir bei Tertullian dieselbe Unterscheidung zwischen der mündlichen Tradition (viva vox) und der Schrift (epistolae), wie bei Irenäus[40]), sein Traditionsbegriff ist derselbe, dem wir von Clemens Romanus an schon oft begegnet sind: *θεός—Χριστός—οἱ δώδεκα ἀπόστολοι—ἐκκλησίαι*, kein Traditionsglied fehlt, alle sind ihm wesentlich unentbehrlich; so nur ist ihm die Reinheit der Lehre garantiert. Besonders stimmt er mit Irenäus darin überein, daß er die Tradition mit der Kirche in unzertrennlichen Zusammenhalt bringt und sie nur so als Waffe gegen die Häresie gebrauchen will. Dieser Zusammenhang der in der Kirche festgehaltenen Überlieferung mit den Aposteln gewährt ihm eine so ausschließliche Bürgschaft für den ungetrübten Besitz des Ursprünglichen, daß er allein ein Recht auf die Wahrheit und ihre Erörterung giebt und jeden Anspruch, der von den Häretikern darauf erhoben wird, einfach hinfällig macht. Sein bündiger Grund-

[37]) l. c. c. 21.

[38]) l. c. c. 36; cf. Iren. adv. haer. lib. III. c. 3. n. 2.

[39]) de praescr. c. 20.

[40]) cf. Huther, Cyprian S. 153.

satz lautet: Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis; dementsprechend auch seine kategorische Abweisung aller Häresien: Omnem vero doctrinam de mendacio praeiudicandum, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et Apostolorum et Christi Dei.[41])

Damit hat er den Beweis gegen die Häretiker in schlagender Weise geführt und zugleich gezeigt, welche Bedeutung er der mündlichen apostolischen Überlieferung zuerkennt.

Zugleich hat er aber auch seinen Präskriptionsbeweis in den wesentlichen Grundzügen geführt und könnte seine diesbezügliche Untersuchung schließen. Um jedoch jedem Bedenken vorzubeugen, will er auch die etwa möglichen Einwände gegen dieses soeben bezeichnete Haus- und Grundgesetz der Kirche, welches ihr nicht bloß den vollen, sondern auch den ausschließlichen Besitzstand der apostolischen Überlieferung sichert, in eingehender Weise würdigen. Nur drei Bedenken, sagt er, können die Häretiker zu Gunsten ihrer willkürlichen und subjektiven Behandlung der Glaubenslehren gegen die katholische Auffassung vorbringen, einmal: Die Apostel seien nicht im Vollbesitze der Wahrheit gewesen (non omnia apostolos scisse), oder sie hätten zwar alles gewußt, aber nicht allen die ganze Wahrheit mitgeteilt (omnia quidem apostolos scisse, sed non omnia omnibus tradidisse). Der erstere Einwand zerfällt als in Widerspruch mit jeder Voraussetzung in sich selbst, der zweite, an sich unerweislich, wird durch die Natur der Sache und durch sich selbst widerlegt. In beiden Fällen aber fällt der Tadel zuletzt auf Christus, qui aut minus instructos, aut parum simplices Apostolos miserit.[42]) In den folgenden Kapiteln (22—26) weist er sehr eingehend diese willkürliche Unterschiebung zurück. Als 3. und letzte Einwendung könnte endlich geltend gemacht werden: Die Apostel hätten zwar die ganze Fülle der Verkündigung und den ganzen Inhalt der Glaubensregel lauter und vollständig (simpliciter et plene) mitgeteilt, aber die einzelnen Kirchen seien durch schuldbar irrige Auffassung von der Lehre der Apostel abgewichen (ecclesiae suo vitio aliter acceperint quam apostoli proferebant),[43])

---

[41]) l. c. c. 21.

[42]) l. c. c. 22.

[43]) l. c. c. 27. Der erste dieser drei Vorwürfe trifft mit der modern-rationalistischen Vorstellung, nach der die Erkenntnis und der Glaube der Apostel

ein Einwand, welcher ihm zur genaueren Entfaltung und Entwickelung des Traditionsprinzipes und Namhaftmachung der Kriterien der Wahrheit ihres Inhaltes Veranlassung giebt.

Vor allem hält er die Fortwirkung des Heiligen Geistes und dessen übernatürlichen Beistand für die unverfälschte Fortpflanzung der apostolischen Lehrtradition als Hauptargument den häretischen Vorwürfen entgegen: Age nunc omnes (ecclesiae) erraverint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo, nullam respexerit Spiritus sanctus, ut eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium et villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat.[44])

Aber er macht auch für die ungetrübte Wahrheit der katholischen Überlieferung die natürlichen und apologetischen Momente geltend, nämlich vor allem die moralische Unmöglichkeit, daß sich alle Kirchen zu einem und demselben Glauben verirrt haben sollten. Er bezeichnet es als einen unabweisbaren Grundsatz: „quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.“ Somit gilt ihm die Übereinstimmung der Kirchen und die Einheit ihrer Lehren als ein unwiderleglicher Beweis für die Apostolizität dieses Glaubens selbst[45]) — argumentum universitatis.

Bestehen jedoch die Häretiker immer noch darauf, sich als Reformatoren der Glaubensregel berufen zu fühlen, so sollen sie den Beweis für ihre Mission liefern — vielleicht durch den Nachweis ihrer

durch jüdisch-nationale Vorurteile getrübt gewesen sei, ziemlich zusammen, so daß er gleichfalls wie die moderne Ansicht in der Leugnung der Inspiration der Apostel und der übernatürlichen Wahrheiten des Christentumes seinen Grund hat; die zweite Unterstellung schließt die Theorie der Akkomodation in sich und läßt zwar nicht die intellektuelle Begabung der Apostel, wohl aber deren Charakter in einem zweideutigen Lichte erscheinen. Die dritte Annahme deckt sich mit dem Irrtume der letzten Jahrhunderte, der, um dem Gewichte der alten Tradition zu entgehen, vorgiebt, die christliche Lehre sei schon in frühester Zeit in der Kirche verunstaltet worden. Es kann also der Rationalismus und Protestantismus nicht einmal Originalität für sich in Anspruch nehmen. cf. Gutmann, der Fortschritt in der Glaubenslehre, im Katholik 1884, I. S. 354.

[44]) praescr. c. 28.

[45]) c. 28—30.

göttlichen Berufung zu neuen Aposteln und der wiederholten Inkarnation des Gottes-Sohnes, wie auch durch die Bekräftigung ihrer Sendung durch Wunder.

Glauben sie aber auf diesen Nachweis verzichten zu dürfen und haben sie andere Quellen, aus denen sie die angeblich verunstaltete Lehre wieder zu erneuern vermeinen, so sollen sie damit auftreten; die katholische Kirche hält ihnen als weiteren unumstößlichen Grundsatz entgegen: id esse Dominicum et verum, quod sit prius traditum: id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum[46]), und so lautet das Ergebnis: si constat id verius, quod prius, id prius, quod et ab initio, id ab initio, quod ab apostolis, pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum."[47]) Hiemit ist Tertullian zur apologetischen Hauptstütze seines Verfahrens gekommen, zur:

II. Präskription — Argument der Verjährung. (c. 31—35).

Vor allem bringt er für seinen allgemein giltigen Satz, daß die Ursprünglichkeit das Merkmal der Wahrheit einer Lehre an sich trage, und infolgedessen die Häresien schon durch ihre Posteriorität gerichtet seien, einen neuen Beleg durch den Hinweis auf die Parabel vom Säemann: zuerst säete der Herr den guten Samen, und erst nachher kam der Teufel und streute Unkraut aus.[48])

Drängen sich aber trotzdem die Häretiker zur Erhärtung ihres apostolischen Ursprunges in das apostolische Zeitalter ein, so sollen sie dafür den Nachweis liefern durch Namhaftmachung ihres Ursprunges und ihrer bischöflichen Succession: Edant ergo origines ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis, vel apostolicis viris; qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem."[49]) Auf diese Weise, sagt er, können die apostolischen Kirchen ihren Geburtsregister nachweisen (census suos deferunt.) Beispielsweise nennt er die Kirchen von Smyrna und Rom und fügt bei: in entsprechender Weise führen auch die übrigen Kirchen die Männer auf, quos ab

[46]) l. c. c. 31.

[47]) adv. Marc. IV, 5; cf. V, 19; adv. Prax. c. 2; de carne Christi c. 2 etc.

[48]) de praescr. c. 31.

[49]) l. c. c. 32.

apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.[50])

Solche Beweise, bemerkt er weiter, können die Häretiker für sich nicht führen und sind deshalb verworfen.[51])

Somit bezeichnet Tertullian als weiteres Kriterium der Unversehrtheit der apostolischen Tradition das schon von Irenäus so sehr betonte argumentum antiquitatis. Die Unverrückbarkeit der christlichen Lehrdoktrin ist ihm bedingt durch die enge Verbindung und geistige Abstammung mit und von allen vorhergehenden Geschlechtern, zurückgehend bis auf die Apostel. Hat er ferner früher auf die Einzelkirchen als Inhaberinnen der ersten Lehre Christi hingewiesen, so bezeichnet er jetzt näherhin die Bischöfe als Träger und Organe der wahren apostolischen Tradition. Sie sind die „Überleiter des apostolischen Samens" (apostolici seminis traduces), und zwar genießen sie ausschließlich dieses Vorrecht, dem Volke oder den zum Lehrkörper der Kirche gehörenden Priestern räumt er nirgends diesen Vorzug ein: Porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab iis traditum, quorum fuit tradere.[52]) So verwandelt sich bei Tertullian die Lehrtradition und die Lehrautorität der Kirche in die des Episkopates. Demnach ergänzt er sein Traditionsprinzip und bestimmt das criterium veritatis desselben näher dahin:

Das sichere Merkmal der unverfälschten und ungetrübten Erhaltung des göttlichen Offenbarungsinhaltes ist einzig gegeben in der ununterbrochenen bischöflichen Reihenfolge von den Aposteln an. Die Bischöfe sind gleich diesen Offenbarungsorganen die Repräsentanten der Kirche und Träger des depositum fidei. Wie sie selbst in ihrer ununterbrochenen Succession gleichsam die lebendige Glaubensregel und Fortpflanzung der apostolischen Lehre sind, so liegt auch ihre Hauptaufgabe in der treuen Überlieferung der in der Glaubensregel niedergelegten apostolischen Wahrheit, die schlechthin an den Episkopat gebunden ist. Wo deshalb dieser fällt, hört auch die Kirche auf zu sein.[53])

[50]) l. c.

[51]) l. c. cc. 33 u. 34.

[52]) de carne Christi c. 2.

[53]) Über den Unterschied von Klerus und Laien und zwischen Presbyterat und Episkopat bei Tertullian siehe Kolberg S. 23—31; Sobkowski S. 78—80; Kellner, im Katholik 1873; Schanz, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1893 S. 570—572.

Eine besondere Bedeutung für die Lehrentwicklung schreibt er dem Primate des römischen Bischofes zu, wenn er, wie oben gezeigt, die Übereinstimmung mit den apostolischen Ur- und Mutterkirchen als Kriterium des wahren Glaubens bezeichnet. Denn dieser Grundsatz spricht mit doppeltem Gewichte für die Notwendigkeit der Übereinstimmung mit der römischen Kirche. Einmal nennt er sie nämlich die Mutterkirche für die meisten Kirchen des Occidents und insbesondere Afrika's infolge der Abstammung von ihr, dann rühmt er ihr ausdrücklich nach, daß ihr, dieser „glücklichen Kirche", die Apostel den vollständigen und unverkürzten Lehrbestand (totam doctrinam) übergeben haben.[54] Sie gilt ihm also vor allen anderen Kirchen als die prinzipale Zeugin der apostolischen Überlieferung, und demnach ihre Lehre als die untrügliche Norm und unabänderliche Richtschnur, an welcher die Wahrheit jeder Doktrin geprüft werden muß. Identifiziert aber Tertullian die Lehrüberlieferung und Lehrgewalt der Kirche mit der der Bischöfe, so ist damit die unvergleichliche Stellung und bevorzugte Bedeutung des römischen Bischofes für die Fortentwickelung der apostolischen Tradition von selbst gekennzeichnet. Zum Traditionsbegriff des 18. Juli 1870 fehlt, wie Kellner treffend sagt, nur noch das Wort „Infallibilität".[55] Wenn gleichwohl später Tertullian nach seinem Abfalle zum Montanismus mit sarkastischer Bitterkeit höhnt, daß der „Pontifex Maximus, quod est episcopus episcoporum" ein peremptorisches Edikt erlassen habe, wodurch er Unlauteren nach erfüllter Buße Verzeihung gewähre,[56] so legt er nur gezwungen ein unschätzbares Zeugnis dafür ab, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten, wenn auch nicht mehr Tertullian, so doch der katholische Erdkreis daran festhielt, der Papst sei thatsächlich episcopus episcoporum und zu endgiltigen Entscheidungen in Sachen des Glaubens berechtigt. So finden wir bei Tertullian den Traditionsbegriff des Irenäus in seinem vollen Umfange und seiner ganzen Tragweite wieder. Auch herrscht unter ihnen völlige Übereinstimmung bei Aufführung der Kriterien und Merkmale der wahren Lehrüberlieferung; beide lassen sie geschützt sein und sehen ihre unversehrte Fortpflanzung garantiert durch einen natürlichen — argumentum universitatis et antiquitatis — wie übernatürlichen

[54]) de praescr. c. 36.
[55]) Verfassung d. Kirche S. 37.
[56]) de pud. c. 1; siehe darüber Hagemann, die römische Kirche, S. 54 ff.

Faktor — Assistenz des Heiligen Geistes. Und so brandmarkt Möhler[57]) mit Rücksicht auf diese Begründung und auf dieses Beweisverfahren es mit Recht „als eine ebenso absurde Behauptung, als Lästerung wider Gott, zu sagen, die Überlieferung in der Einen Kirche sei mit der Entfernung von der Apostelzeit zunehmend entstellt, und diese erste Quelle der Offenbarung getrübt worden.“ [58])

Anderseits hat Tertullian auch die entscheidende Vorfrage nach dem rechtmäßigen Besitze des echten Christentums zu Gunsten des Katholizismus gelöst, und so lautet der Schlußsatz und zugleich die

III. Präskription (c. 36—40):

die Wahrheit ist der katholischen Religion zuzuerkennen (adiudicetur), nachdem sie in der Glaubensregel wandelt, quam ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; ist sie allein apostolischen Ursprungs, so auch alleinige Erbin der Apostel und ihres Geistes und darum auch die allein berechtigte und ausschließliche Besitzerin der apostolischen Schriften, weil im Besitze eines sicheren Übertragungstitels von denen, deren Geist ihr Verfasser ist: Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum haeres Apostolorum: Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo.[59])

Die Häretiker dagegen verlassen durch ihre widernatürliche Trennung der Schrift von der mit ihr organisch verbundenen apostolischen Überlieferung und dadurch von dem Geiste ihrer Autoren die natürliche Bedingung und Grundlage jeder Schrifterklärung und gehen infolgedessen mit ihrem subjektiven Geiste und ihren willkürlichen Voraussetzungen an die heiligen Buchstaben heran. Das Resultat ihrer Forschung ist deshalb immer eine diversitas doctrinae, quam unusquisque de suo arbitrio adversus Apostolos aut protulit, aut recepit. Infolge dieser verkehrten Grundprinzipien sind sie aber zur Einlegung einer Berufung auf die Heilige Schrift gar nicht zuzulassen: non esse admittendos haereticos ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere.[60]) Konsequent verurteilt Tertullian des Weiteren ihre Berufung

57) Patrologie S. 742.

58) cf. **Neander**, Antignostus S. 331.

59) l. c., c. 37.

60) l. c.

auf die heiligen Bücher als ein Vergreifen an fremdes Eigentum (nullum ius capiunt Christianarum litterarum), spricht ihnen überhaupt den Namen Christen ab (Christiani esse non possunt), ja er nennt sie geradezu auf immer enterbte und ganz verstoßene Fremdlinge und Feinde, wie er ihnen auch höhnend zuruft: Qui estis? Quando, et unde venistis?[61])

Ist umgekehrt die katholische Kirche alleinige Besitzerin der Heiligen Schrift und Erbin ihres Geistes, so herrscht zwischen Schriftlehre und ihrer Doktrin die schönste Harmonie ohne allen Gegensatz und jeden Widerspruch; ebenso droht von der Kirche den heiligen Büchern nicht die geringste Gefahr in ihrem Bestande, sei es ganzen Teilen oder nur einigen Sätzen oder Satzteilen. Deshalb fährt er fort: „Sicut illis (sc. haereticis) non potuisset succedere corruptela doctrina sine corruptela instrumentorum eius: ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur.[62])

Wenn jedoch Tertullian hier die Unversehrtheit der Lehre von der Unversehrtheit der Lehrinstrumente, d. h. der Heiligen Schrift, abhängig macht, so ist darin durchaus nicht eine Wendung zu Gunsten des protestantischen Schriftprinzipes zu erblicken. Quelle der Lehre ist unserem Autor nach seiner ganzen Auffassung die kirchliche Lehrüberlieferung, wie sie sich in der Kirche unabhängig von den apostolischen Schriften durch unmittelbar mündliche Lehrdoktrin vorfindet; die Heiligen Schriften sind ihm Mittel der Ausführung und Begründung des Offenbarungsinhaltes, instrumenta, per quae doctrina tractatur, wie er sich präzis ausdrückt. Als solche vermögen sie allerdings, wie schon wiederholt hervorgehoben, infolge ihres unerschöpflichen Inhaltes und ihrer ewigen Verjüngung eine viel tiefere Erkenntnis des christlichen Glaubens gewähren als die regula fidei mit ihrer kurzen, wenn auch kernigen Zusammenfassung des Glaubensganzen. Deshalb konnte er auch ihre unvergleichlich hohe Bedeutung für die dogmatische Lehrentwickelung rühmen. Ebenso kann seine schwungvolle Begeisterung für die Erhabenheit der heiligen Bücher, die sich bis zu einem: adoro scripturae plenitudinem[63]) steigert, gerade so wenig Bedenken gegen

[61]) l. c.

[62]) l. c., c. 38.

[63]) adv. Hermog. c. 22.

das Traditionsprinzip erregen, als sein Lobpreis auf die Vollständigkeit derselben zur Lösung aller dogmatischen Fragen[64]), oder sein Weheruf über die, welche ihnen etwas hinzufügen, oder hinwegnehmen (adjicientibus aut detrahentibus).[65])

Übrigens handelt es sich in letzter Beziehung nicht um die Vollkommenheit der Heiligen Schrift in Bezug auf den Gesamtoffenbarungsinhalt, sondern nur eines Bruchteiles: um die Erschaffung der Welt aus Nichts, nicht, wie Hermogenes träumt, aus der schon vorhandenen Materie, welches Dogma die Heilige Schrift mit voller Klarheit ausspricht.[66]) Protestantische Gelehrte[67]) klammern sich deshalb zur Verteidigung ihres Schriftprinzipes mit wenig Glück an derartige Ausdrücke. Selbst sein Appell an die Wahrheit, ihre Schriften einer unverständlichen Gewohnheit gegenüber zu interpretieren[68]), bietet kein Beweismoment gegen das Traditionsprinzip. Denn es handelt sich hier bei Gegenüberstellung von Schrift und Gewohnheit nicht um eine dogmatische Tradition, sondern nur um eine christliche Sitte, nämlich um die Frage, ob die Jungfrauen von der Verschleierung, wie sie den christlichen Frauen vom Apostel (1 Cor. 11, 5) anbefohlen war, infolge einer herrschend gewordenen Sitte mit Recht davon ausgenommen sind, oder nicht.

Dabei stellt er den Satz auf: Während die Glaubensregel, deren Inhalt er sogleich angiebt, unveränderlich und unverbesserlich ist, so können doch nicht herkömmliche Gebräuche und Gepflogenheiten auf diesen Vorzug Anspruch erheben, sie fallen, wie alles, was zur Disziplin und zum Wandel gehört, in das Gebiet der Entwickelung, dies um so mehr, nachdem das Christentum gerade eine weitere Entfaltung der in ihm liegenden Kräfte verlangt. Das Wachstum in der Natur bietet hiefür die treffendste Analogie. Es kann dabei aber auch vorkommen, daß ein zweifelhaftes Herkommen, entstanden aus Unkenntnis oder Einfalt, durch Nachahmung zur Gewohnheit erstarkt und sich gegen die Wahrheit — infolge eines Widerspruches mit ihr —

[64]) de monog. c. 4: negat scriptura, quod non notat.

[65]) adv. Herm. l. c.

[66]) cf. Hauck, S. 266.

[67]) z. B. Lücke S. 178; Neander Dogmengesch. S. 84.

[68]) de virg. vel. c. 3: exsurge veritas, exsurge et quasi de patientia erumpe! Ipsa scripturas tuas interpretare, quas consuetudo non novit.

erhebt. Dann ist freilich mit allen Mitteln gegen einen solchen Mißbrauch anzukämpfen. Doch selbst auf dem Glaubensgebiete müßte man mit Tertullian eine „unverständliche Gewohnheit" verurteilen. Denn eine Tradition, die mit der Schrift nicht in Einklang gebracht werden kann, hat keinen Anspruch auf Göttlichkeit, so wenig in Gott eine Gegensätzlichkeit herrscht, ist somit überhaupt keine dogmatische Tradition, sondern Irrtum, der bekämpft werden muß.

Wie wenig Tertullian daran denkt, der Heiligen Schrift eine absolute Suffizienz einzuräumen und sie zur einzigen Glaubensquelle zu stempeln, sagt er, abgesehen von seiner ganzen bisherigen Beweisführung, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in seinem Buche de corona militum, worin er sich gegen das Tragen von Ehrenkränzen für militärische Verdienste ausspricht.

Hier vertritt er den Grundsatz: In Fällen, bei denen die Heilige Schrift schweigt, hat die allgemeine christliche Gewohnheit einzutreten, quae (consuetudo) sine dubio de traditione manavit. Dieser ungeschriebenen Tradition spricht er grundsätzliche Geltung und Anerkennung zu, wenn er hinweist auf Beispiele aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Als solche nennt er die Zeremonien der Taufe, die Art und Weise des Empfanges der Eucharistie, die Zeit der Darbringung der Opfer für die Verstorbenen[69]) und schließt mit dem Satze: harum et aliarum huius modi disciplinarum si legem expostulas scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix.[70]) Fürwahr, eine deutlichere Sprache hätte Tertullian nicht führen können! Haarscharf unterscheidet er zwei Glaubensquellen, Schrift und Tradition, letztere nennt er hier, insofern sie eine Thätigkeit ist, welche von den Offenbarungsorganen ausging, im engeren Sinne Tradition zum Unterschiede von ihrer Fortdauer in der Kirche, und Tradition im weiteren Sinne, die er Gewohnheit (consuetudo) nennt.[71]) Als Inhalt dieser zwei Glaubensquellen bezeichnete er früher die Glaubensregel, die als summarische Zusammenfassung der apostolischen Lehrverkündigung

[69]) de corona mil. c 3.

[70]) l. c. c 4.

[71]) cf. Schell, Dogmatik. I, S. 81.

die Grundlage der kirchlichen Schrifterklärung bilden soll; jetzt zählt er weiter zu ihrem Umfange rituelle Handlungen und kirchliche Einrichtungen, die aber zugleich Dogmen des Kultus und der Verfassung sind. Denn es handelt sich hier zwar um kirchliche Gebräuche, wie Scheeben[72]) hervorhebt, aber um solche, die sich vom dogmatischen Gebiete nicht trennen lassen.

So ist denn Tertullian gleich seinem großen älteren Zeitgenossen, dem heiligen Irenäus, ein glänzender Zeuge des katholischen Traditionsprinzipes seinem ganzen Umfange und seiner vollen Tragweite nach; und zwar ist durch sein Zeugnis nicht nur das Gebahren der Gnostiker der damaligen Zeit gerichtet, sondern auch der Häresien aller Zeit, auch der Protestantismus nicht ausgenommen, dessen formellen Prinzipien die gleichen sind: die Lossagung von der Einheit und Autorität der apostolischen Kirche, Verwerfung der katholischen Tradition und einseitige Stellung auf die Schrift. Thatsächlich sind die eifrigen Verteidiger des Schriftprinzips sich auch der gefährlichen Gegnerschaft Tertullian's bewußt. So sieht Neander[73]) im Buche de corona mil. „den ersten Keim des Gegensatzes zwischen dem protestantischen und katholischen Standpunkt," während er die Schrift de praescript. „für die Lehre von der Tradition auf dem katholischen Standpunkte epochemachend" nennt. Eine ganz offene und gerade Sprache führt Hauck:[74]) Vor allem rühmt er an Tertullian in seinem letzteren Werke seine Besonnenheit, Ruhe und Objektivität und nennt ihn einen würdigen Vertreter der Kirche und sagt wörtlich: „Es gehört zu diesem kirchlichen Charakter des Buches, daß es kaum irgend etwas Neues, vorher noch nicht Ausgesprochenes enthielt. Am wenigsten war der Grundgedanke ihm eigentümlich. Die gesamte Kirche teilte ihn. Aber nie vorher wurde er so ausschließlich geltend gemacht, unter gänzlichem Verzichte, auf die apostolischen Lehren einzugehen, nie wieder mit solcher Kraft und Beredsamkeit vorgetragen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift: sie war der entsprechende Ausdruck für den Gedanken, der die Kirche bewegte." Nach einem solchen Geständnis eines protestantischen Gelehrten haben wir nichts mehr hinzuzufügen, und wir können unsere Abhandlung schließen.

[72]) Dogmatik. I, S. 142; cf. Neander, Dogmengesch. I, S. 83.

[73]) Dogmengesch., S. 82.

[74]) Tertullian, S. 175 f.

Schluß.

Nachdem wir sämtliche Zeugen der christlichen Urzeit bis Tertullian, soweit sie sich über die Quellen des Offenbarungsglaubens aussprechen, vernommen haben, lassen sich die aus dieser Untersuchung gewonnenen Resultate kurz in folgenden Sätzen zusammenfassen:

Wenn die Unterscheidung der Glaubensquellen in eine schriftliche und mündliche Überlieferung das 7. und 8. allgemeine Konzil von Nicäa[1]) und Konstantinopel[2]) als göttliches Prinzip ihren Glaubensentscheidungen vorausgestellt, das Tridentinum[3]) formell definiert und das Vaticanum[4]) bestätigt hat, so wurde dadurch keine Neuerung geschaffen, sondern nur das stete Bewußtsein und die öffentliche Praxis der Kirche aller Zeit zum Ausdrucke gebracht. Wie in der apostolischen und der unmittelbar nachapostolischen Zeit Schrift und Tradition die beiden gleichverehrungswerten Quellen der christlichen Lehre bildeten, so blieb dieses Verhältnis auch in der Folgezeit in vollem Umfange zurecht bestehen und wurde auch nach Abschluß und Feststellung des Kanons nicht anders. Denn im ganzen Zeitraume wurde auch nicht eine Stimme laut, daß fortan die Heilige Schrift als die einzige Quelle der Wahrheit zu gelten habe, oder daß die Tradition nur an Bedeutung und Verehrungswürdigkeit verlieren solle. Kein einziger christlicher Schriftsteller des Urchristentumes hat eine solche Auffassung weder mittelbar, noch unmittelbar, weder als allgemeinen Glauben der großen Kirche, noch als seine persönliche und invibuelle Meinung ausgesprochen. Nur der eine Entwickelungsprozeß ist nicht zu verkennen, daß man von dem ursprünglich unmittelbaren, reflexionslosen Gebrauch und Glauben an die mündliche und schriftliche Tradition als göttliche Offenbarungsquelle allmählich zur reflektierenden

[1]) Decr. Syn. oec. A.
[2]) Synod. oec. 8, c 1.
[3]) Conc. Trid. sess. 4.
[4]) Const. de fide c 3.

Unterscheidung, Begründung und Verteidigung der doppelten Form der apostolischen Überlieferung fortschritt.

Während aber alle Zeugen des christlichen Altertums das Traditionsprinzip der katholischen Kirche als gottverbürgt und zurechtbestehend erklären, findet jene einseitige Begründung des Dogma, welche die Heilige Schrift als materiell unvollständig betrachtet, während die Tradition die allein vollständige Glaubensquelle sein soll, in keiner Weise eine Übereinstimmung mit der Anschauung der patristischen Kirchenlehrer. Das adoro plenitudinem scripturae Tertullian's, sein Lobpreis auf die Vollständigkeit der Heiligen Schrift zur Lösung aller dogmatischen Fragen, wie auch sein Weheruf gegen jeden, der einen Buchstaben hinzufügt oder hinwegnimmt, findet sich in verschiedenen Wendungen bei allen Vätern wieder. Es mag hie und da zur Not gelingen, derartige bestimmte Ausdrücke durch den Hinweis darauf abzuschwächen, daß die Kirchenlehrer nur einzelne biblische Thatsachen im Auge hatten, wie z. B. die Erschaffung der Welt aus Nichts, worüber sich die Heilige Schrift mit aller wünschenswerten Klarheit und erschöpfenden Deutlichkeit ausspricht; aber in den meisten Fällen wäre eine derartige Einschränkung ein bedenkliches Spiel mit unzweideutigen und klaren Väterstellen. Dagegen wird immer und stets vorausgesetzt, was dem Protestantismus gegenüber zu betonen ist, daß die Schrift im lebendigen Verständnis der Lehren der Kirche aufgefaßt werde.

Dabei zieht sich von den ältesten Dokumenten an bis auf die jüngsten durch den ganzen Zeitraum die gleiche Vorstellung von der Bedeutung des Episkopates zur Fortpflanzung der apostolischen Lehrüberlieferung. Allgemein dachte man sich dieselbe nur in unzertrennlicher Verbindung in und mit dem Lehrkörper der Kirche als lebendig fortbestehend. Nirgends aber findet sich die Vorstellung vertreten, daß sie losgerissen und unabhängig von demselben eine gewisse der Heiligen Schrift analoge Selbständigkeit habe, wobei dem gläubigen Individuum, oder der Wissenschaft, oder der Geschichte die letzte Entscheidung über ihre Echtheit und ihren wahren Sinn zukäme.

Und zwar bezeichnen die ältesten Zeugen näherhin die Bischöfe als rechtmäßige Nachfolger der Apostel als die von Gott gesetzten rechtmäßigen Organe und prinzipiellen Träger der göttlichen Tradition, wie es auch die Bischöfe als ihre Hauptpflicht erachtet haben, an der

Überlieferung der Vorfahren, an der Glaubensgemeinschaft mit ihren Mitbischöfen auf dem ganzen Erdkreise und besonders an der Einheit mit der römischen Kirche, deren Glaube für unfehlbar und unverbesserlich galt, treu festzuhalten. Die römischen Bischöfe haben sich stets als die Nachfolger Petri im Oberhirtenamte über die ganze Welt betrachtet und es als ihre erste und wesentlichste Amtspflicht angesehen, die wahre apostolische Überlieferung immer und überall zu verteidigen und in Schutz zu nehmen.

Über den Episkopat, insbesondere über den römischen Bischof, waltet nach der übereinstimmenden Lehre der Väter in ganz besonderer Weise der göttliche Gnadenbeistand zur sorgfältigen und ungetrübten Bewahrung des apostolischen Lehrbestandes. Somit richtet das Urchristentum nicht nur den Protestantismus mit seinem Formalprinzip von der sola scriptura, sondern auch den Pseudokatholizismus mit seinem demokratischen oder aristokratischen Traditionsprinzip. Durch diese zwei Momente, die Assistenz des Heiligen Geistes und die ununterbrochene Succession der Bischöfe, ist durch einen doppelten Grund, nach innen und nach außen, nach allgemeiner Väterlehre die unversehrte Fortpflanzung der ursprünglich überlieferten Lehre in der Kirche garantiert. Von der von protestantischen Polemikern so sehr betonten Zersetzung, Verflüchtigung und Trübung des Traditionsinhaltes, die mit der Entfernung von der Apostelzeit stetig zugenommen habe, ist dem Urchristentume nichts bekannt. Infolgedessen sind derartige Unterstellungen ebenso willkürliche als absurde Behauptungen, denen freilich mitunter katholische Gelehrte durch teilweis verfehlte Begründung des Traditionsglaubens der alten Zeit Vorschub leisten.

Was das Verhältnis von Schrift zur Tradition anbelangt, so bezeugen die Väter die Wahrheit der katholischen und tridentischen Lehre, daß eine traditionelle Schriftauslegung zurecht bestehe.

In unserem ganzen Zeitraume galt die Kirche einstimmig und mit ganz besonderer Hervorhebung als im Vollbesitze der göttlichen Heilswahrheit und deren Verständnis, als die einzige berufene Lehrerin der Völker und somit auch als die einzige kompetente Interpretin der Heiligen Schrift. Eine subjektive, von der Kirche losgetrennte Schrifterklärung existierte nur bei den Häretikern, wurde aber mit den schärfsten, oft hartklingenden Ausdrücken verworfen.

Wenn ferner auf dem Konzil von Trient ein Kanon der alt- und neutestamentlichen Schriften aufgestellt wurde, so war dieses Verfahren durch den Glauben der alten Kirche begründet, daß die Kirche, wie sie die einzige Lehrerin und Interpretin der Wahrheit sei, so auch allein das Recht und die Macht habe, den Kanon der Heiligen Schrift aus der apostolischen Überlieferung zu bestimmen.

Wenn deshalb der Protestantismus der Tradition als gottverbürgten Glaubensquelle prinzipiell jede dogmatische Berechtigung abspricht, so steht er im diametralen Gegensatze zum Glauben der Kirche der ersten Jahrhunderte; wie er auch einen Gewaltakt gegen die Vernunft, Schrift und die Apostel verübt. Denn ein Ausschluß der Tradition ist weder innerlich begründet noch biblisch bezeugt, außerdem spricht er auch allen denjenigen Aposteln die dogmatische Würde als Grundpfeiler der Kirche ab, welche keine Schriften hinterlassen haben.

Steht aber der Protestantismus in eigener Praxis mit seiner Theorie auch im Einklang? Mit Nichten.

Freie Schriftforschung wurde von Anfang an proklamiert, aber die Reformatoren stellten sofort ihre von der alten Kirche abweichenden Lehrstücke in streng formulierten Dogmen und Glaubensbekenntnissen auf, und auf diesen Bekenntnissen beruht die protestantische Orthodoxie.

Dieselben wurden jedoch nicht auf Grund der Heiligen Schrift zusammengestellt, sondern man wollte in den Heiligen Schriften finden, „was man aus anderen Gründen bereits für die reine Lehre hielt."[5]) Ebenso wurden sie von Anfang an so wenig der freien Beurteilung überlassen, daß sie als die allein wahre und berechtigte Auslegung der Heiligen Schrift durch die Theologie und das in der Hand der weltlichen Fürsten liegende Kirchenregiment aufrecht erhalten wurden. Und zwar herrschte in der Aera der „freien Forschung" in der protestantischen Kirche ein so sklavischer und ertötender Buchstabendienst und eine Geisteskнechtschaft, wie sie nie in der katholischen Kirche zu finden war. Mit den symbolischen Büchern und mit der Autorität Luther's wurde jede abweichende Ansicht niedergeschmettert, und auf einen Spruch Luther's wurde ebensoviel Wert gelegt, als die Katholiken auf einen Bibeltext legten[6]) — und das alles in schroffstem Wider-

[5]) Harnack, Dogmeng. III. S. 745.

[6]) cf. Halle'sches Volksblatt v. 8. Okt. 1853. Döllinger, Reform. in ihrer Entwickl. I. S. 488.

spruch mit dem Schriftprinzip, dessen konsequente Verwirklichung jede Kirche und jedes kirchliche Bekenntnis ja von vorneherein ausschließt. Ebenso treffend als offen sagt deshalb der gelehrte Harnack, der unbarmherzig die Konsequenzen aus dem protestantischen Prinzipe zieht: „Alle Autoritäten, welche das Dogma begründen, sind niedergerissen — wie sollte sich da das Dogma als unfehlbare Lehre zu erhalten vermögen, **was aber ist ein Dogma ohne Unfehlbarkeit?**“[7])

Somit zeigt sich das protestantische Schriftprinzip im Grunde genommen als nichts anderes, als eine Modifikation des katholischen Prinzips und als ein Spiel mit Worten. Die alte kirchliche Tradition wurde verdrängt durch die Tradition des 16. Jahrhunderts, verkörpert in den Bekenntnisschriften, in der theologischen und kirchenamtlichen Überlieferung und in den Konsistorien, die sich Unfehlbarkeit beilegten. So traten an die Stelle der alten Kirche und ihre unfehlbare Lehrautorität, ausgeübt durch den Gesamtepiskopat, dessen Einheit und Abstammung von den Aposteln selbst durch ununterbrochene Succession zum allerwenigsten eine natürliche und historische Gewißheit für den apostolischen Ursprung der katholischen Lehre verbürgt, die Personen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Kirchenregimente — ohne jeden organischen Zusammenhang mit der christlichen Vergangenheit.

Übrigens haben die Reformatoren nur in jenen Lehrpunkten die katholische Tradition und Autorität verworfen, worin sie abweichender Meinung waren, in den übrigen und besonders in den prinzipalsten Lehren des Christentums aber sie beibehalten; das betrifft z. B. die Inspiration der Heiligen Schrift, diese selbst, die durch die Lehrentscheidungen der Päpste und Konzilien definierte Lehre von der Schöpfung, Trinität, Menschwerdung; mit besonderem Nachdrucke beriefen sie sich auf die Entscheidung gegen den Pelagianismus.[8]) Ja, man kann die Behauptung aussprechen, was der Protestantismus an positivem und bestimmtem Inhalte hat, besitzt er nicht vermöge des Schriftprinzipes, sondern vermöge der katholischen Tradition. Noch mehr: Luther's „eigentümliche religiöse Überzeugung beharrte zuerst in den Formen des bestehenden Lehrbegriffes und unter Anerkennung der Autorität der äußeren Kirche“,[9]) ja, „Luther rechnete sich und sein Unternehmen

[7]) l. c. S. 760.

[8]) cf. **Möhler**, Symbol. 5. Aufl. S. 372. **Harnack**, l. c. S. 734 f.

[9]) **Neander**, Dogmengeschichte II, S. 214.

stets in die eine Kirche, die er allein kannte, in die katholische Kirche (wie er sie verstand), ein," und „es wirkte, ihm selbst unbewußt, noch ein Rest jener Vorstellung, daß die empirische Kirche Autorität sei, nach".[10]) Wenn er deshalb auch auf der anderen Seite „grundsätzlich die Freiheit von der Autorität der kirchlichen Überlieferung verlangt hat, so steckte er doch noch selbst tief in dieser Überlieferung darinnen.[11])

Nach all' dem hat Loofs[12]) — und mit ihm viele andere protestantische Dogmenhistoriker[13]) — recht geurteilt, wenn er sagt: „Die Entwickelung der lutherischen Reformation würde zu einem anderen dogmengeschichtlichen Abschluß gekommen sein, als es schließlich der Fall war, wenn Luther die Konsequenzen, die aus seinen Grundgedanken folgen, vollständig und der gesamten Tradition gegenüber durchgreifend geltend gemacht hätte." Harnack liefert hiefür den Beweis in den beiden letzten Kapiteln seiner Dogmengeschichte[14]), betitelt: „Die von Luther neben und in seinem Christentume festgehaltenen katholischen Elemente" und: „Schlußbetrachtung", wo er die „Verwirrungen und Probleme in Luther's Erbschaft" in scharfen Ausdrücken charakterisiert. Hier führt er unter anderem ganz konsequent durch, daß der aufgestellte Fiducialglaube, nach welchem der Christ „durch den Zusammenschluß mit seinem Gotte, den er in Christus ergreift," gerechtfertigt wird, keine Gnadenmittel außer und neben sich duldet, daß sich mit demselben nur ein Sakrament, nämlich das Wort Gottes vereinbaren läßt.[15]) Am allerwenigsten verträgt sich, wie er besonders hervorhebt, mit dem Fiducialglauben die Kindertaufe, als Gnadenmittel im strengsten Sinne des Wortes genommen, oder die Buße, insofern sie auch als das Gnadenmittel der Initiation gefaßt wird, oder die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl als das wesentliche Stück in diesem Sakramente. Denn überall taucht hier der Wert des opus operatum auf, wodurch „das strenge Verhältnis von Evangelium und Glaube gelockert oder belastet wird."

[10]) Harnack, Dogmg. III, S. 734 f.

[11]) l. c. S. 736.

[12]) Leitfaden S. 233.

[13]) z. B. Neander, Erklärung über seine Teilnahme an d. evang. Kirchenzeitung 1830 S. 20; Ritschl, Gesch. des Pietismus I. S. 80 ff.; 93, ff.; II. S. 60 f. 88 ff. cf. Harnack l. c. S. 584.

[14]) l. c. S. 733—764.

[15]) l. c. 747.

Luther trat deshalb „in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück.“ [16]) Nachdem aber Luther in diesen Hauptdogmen im Grunde genommen doch auf katholischem Standpunkte steht, findet es Harnack für völlig gleichgültig, ob er dem Protestantismus auch die übrigen Lehren und Sakramente der alten Kirche belassen hätte oder nicht [17]); dies um so mehr, nachdem man es in diesen Punkten doch „nur zu schwächlichen Nachbildern des Katholizismus brachte,[18]) wo überall „die katholische Lehre überlegen erscheinen“ mußte.[19]) Dasselbe Mißgeschick hatte er mit seinem Kirchenbegriff. Hier trat eine „Verengung“ ein, „der gegenüber selbst der römische Kirchenbegriff überlegen erscheint.[20]) Und natürlich! „Luther kannte die alte Kirchen- und Dogmengeschichte viel zu wenig, um sie wirklich kritisieren zu können“;[21]) er „schaltete in der Theologie wie ein Kind im Hause, Altes und Neues hervorholend, und immer nur den nächsten praktischen Zweck im Auge habend.[22]) . . . Kein Philosoph aber ist imstande, dem Glauben Luther's irgend welchen Geschmack abzugewinnen“.[23])



[16]) 747 fff.
[17]) 752.
[18]) l. c. 741.
[19]) l. c. 751.
[20]) l. c. 740.
[21]) 734.
[22]) 735.
[23]) l. c. 742.

Im Verlage von Rudolf Abt in München und Passau ist ferner erschienen:

Ackermann, Dr. Leop., Papst Leo XIII. und die heilige Beredsamkeit. 1897. M 1.—.

Andlaw, Franz von, Eine Gallerie berühmter Päpste. 1877. 71 Seiten in 8°. M 1.10.

Becker, Fr., Die Majestät des Gesetzes und der unbedingte Gehorsam. — Die Macht des Gewissens und der passive Widerstand. 1877. 36 Seiten in 8°. 50 ₰.

Bellesheim, Dr. A., Guiseppe Kardinal Mezzofanti. Ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. 1880. 112 Seiten in 8°. M 1.40.

Bergervoort, Dr. B. M., Direkter Abortus und Kraniotomie und deren Erlaubtheit. 1896. 31 Seiten in 8°. 50 ₰.

Berthold, Carl, Die Forschungsreisen des französischen Missionärs und Naturforschers Armand David. 1877. 58 Seiten in 8°. 80 ₰.

Birle, A., Der Klerus und seine Mission im „Kulturkampf." 1877. 36 Seiten in 8°. 70 ₰.

Brischar, P. Karl, S. J., Athanasius Kircher. 1877. 91 Seiten in 8°. M 1.20.

— Adam Contzen, S. J., einIreniker und Nationalökonom des 17. Jahrhunderts. Eine kulturhistorische Studie. 1879. 175 Seiten in 8°. M 2.25.

Caprivismus-Bismarckianismus im Zusammenhange mit der Parteien „Evviva-Abasso" von Semperidem Niladmirari. 1896. 108 Seiten in 8°, elegant broschiert M 1.—.

Cardauns, Dr. H., Maria Stuart, von der Ermordung Riccio's bis zur Flucht nach England, 1566—1568. Aufzeichnungen ihres Sekretärs Claude Nau. Nach der franz. Originalausg., von P. J. Stevenson übersetzt und erläutert. 1885. 95 Seiten in 8°. M 1.20.

Im Verlage von **Rudolf Abt** in **München** und **Passau** ist ferner erschienen:

Cyprian, P., O. Cap., Die innere Mission der Protestanten in Deutschland in ihrem Wesen, Wirken und ihren Werken dargestellt. 1895. 26 Seiten in 8°. 50 ₰.

— Die innere Mission der Protestanten in Bayern und München. 1895. 32 Seiten in 8°. 50 ₰.

Dippel, Dr. Jos., Der neuere Pessimismus. Aus seinen Hauptquellen dargestellt und kritisch beleuchtet. 1884. 140 Seiten in 8°. ℳ 1.80.

— Der russische Nihilismus, dargestellt auf Grund zuverlässiger Quellen. 173 Seiten in 8°. 1882. ℳ 1.—.

— Der neuere Spiritismus. 2. Aufl. (Unter der Presse.) ca. ℳ 3.—.

— Geschichte des Teufels. (Unter der Presse.) ca. ℳ 3.—.

Edelblut, Theob., Die Herrschaft der Päpste auf staatlichem Gebiete und ihre erste Erschütterung durch Philipp dem Schönen von Frankreich. 1877. 32 Seiten in 8°. 60 ₰.

Ewald, Franz, Antwort auf den offenen Brief des Herrn August von Reinhardt über die Ziele der Freimaurerei an solche, welche sich für den Freimaurerbund interessieren. 29 Seiten in 32°. 20 ₰.

— Die Freimaurerei im Staate. 16 Seiten in 8°. 30 ₰.

— Freimaurerei und Kirche. 20 Seiten in 8°. 30 ₰.

— Patriotismus der Freimaurerei. 18 Seiten in 8°. 30 ₰.

— Ziele und Wesen der Freimaurerei. 23 Seiten in 8°. 50 ₰.

Frank, Dr. Friedrich, Der Klerus und der Bauernstand. Eine sozialpolitische Studie. 39 Seiten in 8°. 1892. 50 ₰.

Franz, Dr. Jos. Th., Der eucharistische Konsekrationsmoment im Speisesaal zu Jerusalem. 1875. 93 Seiten in 8°. ℳ 1.30.

Führich, Jos. Ritter von, Die Kunst und ihre Formen. 1880. IV und 94 Seiten in 8°. ℳ 1.30.

Im Verlage von **Rudolf Abt** in **München** und **Passau** ist ferner erschienen:

Müller, Pet., Das Jubeljahr der Kirche in seiner Bedeutung für die Gegenwart. 1875. 42 Seiten in 8⁰. 70 ₰.

Norikus, F., Klarheit und Entschiedenheit. Vermischte Aufsätze. Der katholischen Bewegung gewidmet. 1896. 48 Seiten. 50 ₰.

Pell, Dr. J. A., Die Lehre des heiligen Athanasius von der Erlösung. Eine dogmengeschichtliche Studie. 1888. VIII und 239 Seiten in 8⁰. ℳ 3.50.

Petz, F. S., Des heiligen ökumenischen Konzils von Trient Kanonen und Dekrete in neuer deutscher Uebersetzung. Nebst den gleichfalls in's Deutsche übertragenen einschlägigen Konstitutionen des älteren Rechtes und vielen Deklarationen der S. Congregatio interpretum Concilii Tridentini, samt historischen Einleitungen zu den einzelnen Sitzungen, mit gegenüberstehendem Grundtexte nach der römischen Ausgabe vom Jahre 1862 und vollständigem Inhaltsregister. Mit einem Anhang: Die dogmatischen Konstitutionen des Vatikanischen Konzils und die neueren päpstlichen Entscheidungen. 1877. Groß 8⁰. Mk. 6.—.

Sickinger, E., Savonarola. 1877. 86 Seiten in 8⁰. ℳ 1.—.

Speil, Dr. Ferdinand, Aus Montalembert's Jugendleben. 1877. 37 Seiten in 8⁰. 50 ₰.

Treppner, Max, Ephraem der Syrer und seine Explanatio der 4 ersten Kapitel der Genesis. 1893. 22 Seiten in 8⁰. 40 ₰.

Waldhausen, Dr. Robert, Jüdisches Erwerbsleben. Skizzen aus dem sozialen Leben der Gegenwart. 1893. 106 Seiten in 8⁰. ℳ 1.—.

Weichs-Glon, Dr. Freiherr zu, Wissenschaft, Kunst und Religion in ihren Beziehungen zu einander. 15 Seiten in 8⁰. 20 ₰.

Widder, Dr., Der Kulturkampf vor dem Forum der Wissenschaft. 1877. 49 Seiten in 8⁰. 70 ₰.

Wirthmüller, Dr. Joh. Bapt., Ueber das Sittengesetz. 1878. 70 Seiten in 8⁰. 80 ₰.

Wolf, Dr. Gottfried, Das Judentum in Bayern. Skizzen aus der Vergangenheit und Vorschläge für die Zukunft. 1897. 50 ₰.

Druck v. Hier. Mühlberger in Augsburg.



Der Protestantismus unserer Tage

von

J. Röhm,

Domkapitular in Passau.

X und 412 Seiten in gr. 4⁰, elegant broschiert, **Preis 10 Mark.**

Theolog.-prakt. Monatschrift. 7. Band, 5. Heft:

„Wer den Protestantismus unserer Tage in allen seinen Schattierungen genau kennen lernen will, der nehme das vorstehend angezeigte Werk des auf dem Gebiete der irenischen Polemik bereits rühmlichst bekannten Verfassers zur Hand. Röhm bleibt der in seinen bisherigen irenisch-polemischen Schriften eingehaltenen Methode treu. Mit einem Bienenfleiße sondergleichen ist auf 411 Seiten groß Quart in XC römischen Nummern aus der zeitgenössischen Literatur alles zusammengetragen, was zur Charakteristik des modernen Protestantismus irgendwie dienlich sein kann. Nicht systematisch und logisch geordnet, sondern mehr feuilletonartig hingeworfen, werden die einzelnen den Protestantismus berührenden oder von demselben aufgeworfenen Zeitfragen (wir erwähnen nur die 10 ersten Ziffern: der evangelische Bund, die evangelische Allianz, der Gustav Adolf-Verein, die Zustände des Protestantismus im Großen und Ganzen, der Staat und die Kirche, Kirchengewalt und Kirchenregiment, Kirche und Amt, die Union, das Bekenntnis, die reformierten Bekenntnisschriften und so fort bis 90) besprochen, größtenteils mit den Worten der protestantischen Autoren selbst. Von Eigenem ist wenig hinzugethan, fast nur um den Zusammenhang zwischen den einzelnen Aeußerungen zu vermitteln. Selbst das eigene Urteil über brennende Zeitfragen im Schoße des Protestantismus hält der Herr Verfasser zurück, oder kleidet es in sehr milde Formen. So entsteht ein eigenartiges Mosaikgemälde, zusammengesetzt aus den verschiedenfarbigsten von protestantischen Zeitschriften und Schriftstellern gelieferten Steinen und Steinchen. Es ist ein Spiegelbild des modernen Protestantismus, unter welches man die Worte setzen könnte: „Ex ore tuo te judico.“ Möchten die Protestanten Deutschlands dieses Spiegelbild, welches leider nur zu viele Schattenstriche aufweist, mit dem ebenso ernsten wie guten Willen, die Wahrheit zu suchen, betrachten. Dieses ernste Suchen der Wahrheit in Liebe wird sie dann ebenso wie unsere getrennten Brüder Englands mehr als bis jetzt, der leider bisher in Deutschland mehr als anderswo (vgl. hierüber Nr. LXXXIX. Wiedervereinigung) verkannten und gehaßten römischen Mutterkirche zuführen. Aber auch die gebildeten deutschen Katholiken, in erster Linie die katholischen Geistlichen und Theologen, sollten dieses Werk fleißig zur Hand nehmen. Außer einer gründlichen Kenntnis des heutigen Protestantismus, wie er leibt und lebt, bietet dasselbe ein wohl ausgerüstetes und wohlgefülltes Arsenal der besten Waffen zur Verteidigung der so angefeindeten Mutterkirche, ihrer Lehren und Einrichtungen. Der Vergleich der in ihrer Einheit und Liebesthätigkeit so erhaben dastehenden katholischen Kirche mit der Zerrissenheit des heutigen Protestantismus, der fast nur mehr in dem Haß und Kampf gegen Rom einen Einigungspunkt findet, weckt die Begeisterung für dieselbe und soll uns antreiben, um so eifriger für die Wiedervereinigung unserer verirrten Brüder zu beten und zu wirken. Ein sorgfältig gearbeitetes Namen- und Sachregister am Schlusse erleichtert die Benützung des Werkes, dem wir nur den besten Erfolg wünschen können. Die Ausstattung in Papier und Druck ist fein und solid, um nicht zu sagen splendid, der Preis in Anbetracht dieser Ausstattung sehr niedrig.“

Druck von Hier. Mühlberger in Augsburg.


YD 00006
Godward
AC831
W8
v.1
Würzburg
87082
UNIVE
ARY

